

加藤純章著

# 経量部の研究

春秋社

## はしがき

本書は昭和六十一年秋、東京大学に提出した学位論文「『順正理論』における上座の研究」に、多少の改訂を施して出版したものである。『順正理論』にしばしばその主張が引用され破拆される上座とは、玄奘三蔵のインドからもたらした伝承によると、経量部 (*Sautrāntika*) の論師シリラータ (*Śrīlāta*) であるという。そしてこのことは、『俱舍論』の諸註釈書の記述からも確認できる。

経量部が従来いわれてきたように、大乘瑜伽行派 (*Yogācāra*) の先駆思想であるのか、あるいはまた瑜伽行派からの影響によるアビダルマ仏教内の改革運動であったのかは、本書のよくするところではない。他の所論に待ちたい。しかし経量部が実有なる法 (*dharma*) を認めた点で、確かに瑜伽行派とは異なっている事實は、注意されなければならない。

本書の扱う経量部については、諸学者の多くの研究と解説がある。筆者はそのうち特に、宮本正尊博士の「譬喩者、大徳法教、童受、喩喩論の研究」(『日本仏教学協会年報』第一年所収、昭和四年) と、ジャン・プシュルスキ教授 (Prof. J. Przyluski) の “*Dārṣāṇika, Sautrāntika and Sarvāstivādin*” (*Indian Historical Quarterly*, vol. XVI, No. 2, 1940) に多くの示唆を得た。また高井観海師の「経量部の教義」(『小乗仏教概論』所収、昭和三年) は、『順正理論』の上座に関する最も綿密な研究である。本書はこれら三論文を含めて、多くの先学の研究成果に負うところばかりであり、さらに付け加えるものはほとんどないといつてよい。

しかし、もし本書に何ほどか新しいものがあるとすれば、それは、(一)經量部 (Sautrantika) は、紀元四世紀の半ばごろ活躍したと思われるシュリーラータによって、はじめて用いられた名称であり、これはいわゆる部派名ではなく、「有部の三世実有説に反対する者」「道理に合っている者」「かっ、こうのよい者」という譬喩の意味があり、したがってその後は、「現在有体・過未無体」説を共有する論師たちによって各自の主張に恣意的に冠せられた名称に過ぎない、という可能性が強い、(二)シュリーラータの思想は主として、根・境が第一刹那に生じ、識は第二刹那に生ずるのだから、認識は常に過去の対象しか捉えることはできない、すなわち認識の対象は常に非存在である、という立場から、根・境・識の同時的な「俱生因」を排して、有部の「三世実有」説の根拠を否定することに集約されていた、という二点を示したことだろう。

『順正理論』における上座の研究は、筆者が東京大学大学院に在学中、指導教官平川彰教授から頂いた研究課題である。あれから二十年の歳月が経った。この長い年月に二点の結論というのは、無器用な筆者にしても、あまりにわずかである。しかし、とにかく曲りなりにもこのような形で研究がまとまったことで、長年の肩の荷がおりた思いがする。仏教研究を志してから今日に至るまで、長期間にわたり懇切な御指導を賜った平川教授に対して、心から感謝の意を捧げる次第である。

筆者は東京大学に在学以来、中村元、平川彰、玉城康四郎、水野弘元、結城令聞、勝又俊教、早島鏡正、高崎直道、原実、鎌田茂雄、前田専学の諸先生に御指導を頂いた。筆者の今日は、これら諸先生方の御教導に負うところが極めて大きいのである。また学位論文の審査に際しては、特に主査高崎直道教授にお世話を頂き、また鎌田茂雄、木村清孝、田丸徳善、蜂屋邦夫の各教授にも御苦勞をおかけした。また畏友江島恵教授には、本書の内容について多くの教示を頂いた。本書の完成までに、そのほか多くの先生・友人の方々から御指導を頂いてきたことはいうまでもない。記して心からなる感謝の意を表する。

筆者は昭和四十二年十月から同四十六年十二月までベルギー政府奨学金留学生として、同国ルーヴァン・カトリック大学東洋学科に留学し、エチエンヌ・ラモット教授 (Prof. E. Lamotte) に懇切な御指導を頂いた。また私事になるが、父純隆師は『俱舍論』の手ほどきをしてくれ、筆者の学的成長を静かに見守ってくれた。今は亡きこの二人の霊前に本書の完成を報告することも、筆者のひそかな喜びである。

巻末の要旨のフランス語訳は、友人のフランス極東学院「法宝義林」編集長ユベール・デュルト博士の手をわずらわせた。また本書の研究のほとんどは、筆者が昭和四十七年四月以来、二松学舎大学に勤務する間になされたものである。絶えず暖かく励ましてくれた同大学の同僚の友人たちにも、お礼を申し上げねばならない。なお本書の刊行には、昭和六十三年度文部省科学研究費補助金「研究成果公開促進費」の交付を受けることができた。また浄書には友人早川博史氏に、校正には同じく岩松浅夫氏に、お手伝いを願った。あわせてお礼を申し上げる。

最後になったが、この出版を快く引き受けて下さった春秋社社長神田明氏、ならびに怠惰な筆者を叱咤激励して本書の刊行にこぎつけて下さった同社編集部佐藤清靖氏に深謝の意を表したい。

平成元年一月八日

著者しるす



## 略号表

大正：大正新脩大藏經

印仏研：印度学仏教学研究

Kōsa: *Abhidharmakośabhāṣya*, ed. by P. Pradhan, Patna, 1967.

Kōsa Tib: *Abhidharmakośabhāṣya*, Peking No. 5591 [藏印中央版西藏大藏經] Vol. 115.

*Pūrṇavarādhana: Abhidharmakośaṭīkālekṣaṇānustarīṇī*, Peking No. 5594, Vol. 117, 118.

*Sbhāvanatī: Abhidharmakośabhāṣyaṭīkāttatrārthā*, Derge Tohoku No. 4421 [東京大学所蔵チベット版大藏經] Tho, Do; Peking No. 5875, Vol. 146, 147.

*Yasomitra: Sphutartha Abhidharmakośavyākhyā*, ed. by U. Wogihara, Tokyo, 1932-1936.

*Yasomitra Tib: Abhidharmakośaṭīkā*, Peking No. 5593, Vol. 116, 117.

*de La Vallée Kōsa: L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, 6 tomes, traduit et annoté par L. de La Vallée Poussin.

Nouvelle édition anastatique présentée par E. Lamotte, MCB Vol. 16, Bruxelles, 1971.

*Dīpa: Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāṣṛtī*, ed. by P.S. Jaini, Patna, 1959.

*Vasumitra: Samyabhedoparacanacakra*, Peking No. 5639, Vol. 127.

*Āṅgutara: Āṅgutara Nikāya*, 5 vols, Pali Text Society.

*Majjhima: Majjhima Nikāya*, 3 vols, PTS.

*Saṃyutta: Saṃyutta Nikāya*, 5 vols, PTS.

IHQ: Indian Historical Quarterly, Calcutta, depuis 1925.

JA: Journal Asiatique, Paris, depuis 1822.

JRAS: Journal of the Royal Asiatic Society, London, depuis 1834.

MCB: Mélanges Chinois et Bouddhiques, Bruxelles, depuis 1931.

# 目次

はしがき

略号表

第一章 経量部の歴史	3
------------	---

序	5
---	---

第一節 『俱舍論』『順正理論』の諸問題	5
---------------------	---

一 『順正理論』翻訳の事情	6
---------------	---

二 『順正理論』成立の伝承	7
---------------	---

三 衆賢	15
------	----

四 『順正理論』の梵名	16
-------------	----

五 『俱舍論』におけるkīla（伝説）の語について	17
---------------------------	----

六 『俱舍論』頌についての考察	32
-----------------	----

第二節 クマーラータ	37
------------	----

一 伝承	37
------	----

二 断 片 .....	43
三 史的人物としてのクマラーラータ .....	47
第三節 シュリーラータ .....	52
一 伝 承 .....	52
二 断 片 .....	53
三 「上座」の原語 .....	53
四 史的人物としてのシュリーラータ .....	55
第四節 諸論師の年代 .....	58
第五節 譬喩者と経量部 .....	68
一 「譬喩者」の名称の由来 .....	68
二 『大毘婆沙論』における「譬喩者」の意味 .....	70
三 「譬喩者」のニュアンス .....	73
四 『俱舍論』における譬喩者と経量部 .....	74
五 経量部の形態——さまよえる経量部 .....	86
第六節 経量部の歴史 .....	93

一	分派史料による年代論	93
二	従来の諸学説	97
三	『異部宗輪論』の伝える経量部	101
四	Sūtravāda と Sautrāntika	103
五	ウッタラとアーナンダ	105
六	説転部と『大毘婆沙論』の譬喩者	109
七	『大毘婆沙論』に引用される経量部	113
八	経量部の歴史	119
	結論(第一章)	122
	第二章 経量部の思想——シュリーラータの思想を中心にして	145
	序	147
	第一節 触処の法	148
一	『俱舍論』の記述	148
二	八事俱生の意味	153

三	四大種の用増と体増	158
四	四大種の共存	160
五	シュリーラータの主張	161
六	『順正理論』の上座説	164
七	結	167
第二節	極微の和集と和合——物質の捉え方	173
一	蘊・処・界の仮実	173
二	極微の和集と和合	176
三	他論書の言及	177
四	結	180
第三節	楽 受	183
一	『俱舍論』の異師たち	183
二	阿毘達磨論師の反論	186
三	諸註釈書の記述	188
四	他論書との関係	191

五	結	194
第四節	心の構造	198
一	心・心所相應説と次第生起説	198
二	上座の三心所説	202
三	上座の次第生起説	206
四	上座の認識論と世親の立場	217
五	結	221
第五節	有漏・無漏の規定——心と身体の関係	228
一	有部による有漏・無漏の規定	229
二	仏身に関する諸議論	232
三	阿羅漢の身体に関する譬喩者・経量部・上座の主張	235
四	『俱舍論』における「転依」などの記述	241
五	世親の「種子」説と「相続の特殊な変化」説	245
六	上座の「随界」説	250
七	色心互熏説	260

八	有部の發展説	263
九	結	264
第六節	境と有境	271
一	十二処に関連した議論	272
二	内外門に関連した議論	274
三	所縁縁に関連した議論	275
四	上座の真意	280
五	結	283
第七節	「三世実有」説への反論	284
一	有部の論証	285
二	世親の反論	286
三	上座の主張	288
四	他論書との関係	293
五	結	295
第八節	無為法の否定	297

一	虚空無為	297
二	択滅無為	299
三	非択滅無為	300
四	結	301
第九節	心不相応行の否定	303
一	『大毘婆沙論』の譬喩者	303
二	『成実論』	304
三	『俱舍論』の経量部	305
四	上座	306
五	結	308
第一〇節	俱生因の否定	309
一	俱有因と俱生因	309
二	上座の主張	311
三	他論書との関係	313
四	結	313



第一節 十二縁起 .....	314
一 十二縁起の解釈 .....	315
二 上座の真意 .....	317
三 「縁起」(pratyasamutpada)の語義解釈 .....	318
四 非理作意 .....	325
五 結 .....	326
第二節 色界繫 .....	328
一 『俱舍論』の記述 .....	328
二 前半部の検討 .....	331
三 異師の主張 .....	332
四 後半部の検討 .....	335
五 結 .....	338
結論(第二章) .....	341
索引 .....	
仏文梗概 .....	

# 経量部の研究

# 第一章 経量部の歴史

## 序

経量部 (Saurāṅika) の歴史と思想は、未だに解明されているとはいいがたい。これはこの派の資料がわずかであり、主として説一切有部の諸論書に引用される断片にたよらざるを得ないからである。経量部の歴史は従来、玄奘のインドからもたらした伝統説と、彼の弟子たちの祖述に基いて推定されていた。

経量部はまた、部派分派史『異部宗輪論』によれば、説一切有部から最後に分派した部派ということになっている。しかしこの派が独自の整備された三藏（経・律・論）を有していた形跡はみあたらない。むしろ説一切有部の三藏に依拠しつつ、その矛盾を衝くことに専念しながら、次第に独特の思想を形成していったように思われる。この点で経量部は、いわゆる部派というよりも学派というにふさわしい印象を与えるのである。

我々はまず以下において、諸資料と従来の学説を調査することによって、これらの伝統説の可否を検討しながら、経量部の歴史を明らかにしていきたい。

## 第一節 『俱舍論』『順正理論』の諸問題

『順正理論』は、カシュミール地方の説一切有部に属する学匠サンガバドラ（衆賢）によって西暦五世紀の初めごろに

著された論書である。衆賢はまた同時に、『顯宗論』をも造ったという。この二書は玄奘の漢訳として現存し、『大正新脩大藏經』第二九卷に収録されている。このうち特に『順正理論』は、いまだ十分には明らかになっていないインド部派仏教の歴史を構成するうえで、極めて重要な資料を提供するにもかかわらず、一、二の優れた書を除いて必ずしも綿密で総合的な研究がなされているとはいえない。ここに本書をめぐる二、三の基本的な問題を挙げて検討を加えよう。

## 一 『順正理論』翻訳の事情

玄奘三蔵が『順正理論』を翻訳したのは、『開元釈教錄』<sup>(1)</sup>によれば唐の永徽四年(六五三)一月一日から永徽五年(六五四)七月一〇日までのやく一年七ヶ月の間であった。そして彼は、これに先だつ永徽二年(六五一)五月一〇日から始めた『俱舍論』の翻訳を、『順正理論』を訳しおえた同じ月の七月二七日に完了している。さらに注目すべきことは、『俱舍論』の翻訳を始めた時より一ヶ月ほど早い永徽二年(六五一)四月五日から『顯宗論』を翻訳しはじめ、その完了は『順正理論』を手がける直前の永徽三年(六五二)一〇月二〇日であった。以上の記録は、玄奘三蔵が三年二ヶ月をかけて『俱舍論』を翻訳した間に、前半の一年数ヶ月を『顯宗論』に、後半の一年数ヶ月を『順正理論』にあてて、並行して翻訳を続けていたという事実を示している。

玄奘三蔵の翻訳事業の年代は、この他に『大唐大慈恩寺三蔵法師伝』『大唐故三蔵玄奘法師行狀』『統高僧伝』『大唐内典錄』にも言及があり、各資料の間に多少の相違があるが、ひとまず上述の『開元錄』の記事を認めるとすれば、『俱舍論』『順正理論』『顯宗論』の三書の内容が、たがいに極めて密接な関係を有していることが、玄奘三蔵の翻訳事情からもうかがえるのである。

三書のうち『順正理論』と『顯宗論』は漢訳しか現存しないけれども、さいわい『俱舍論』の梵本が発見され校訂出版されているので、上記二書の理解もいっそう正確になるであろう。しかも玄奘はこの三書を並行して訳している。それゆえ各書の訳語は、他のいかなるテキストの場合よりも、厳密に統一したに違いない。したがって、衆賢の二書において玄奘訳『俱舍論』と同じ訳語は、直ちに還梵が可能であるといえよう。

## 二 『順正理論』成立の伝承

『順正理論』の成立は、常に『俱舍論』の成立に関する縁起物語から始まる。『順正理論』の年代も作者衆賢の年代もそれゆえ、あの有名な一連の物語から推定されているにすぎない。他には一切資料がないのである。ところで我が国では従来、『俱舍論』研究が仏教学の中心であったので、特にこの物語は著名でありさまざまな書物に引用されている。それではその源となる資料は何なのであろうか。以下周知の事とは思われるが、異なった源をもつと考えられる三資料を確定し、その内容を煩を厭わず述べてみよう。

### 1 真諦訳『婆藪槃豆法師<sup>(2)</sup>伝』

《仏滅五〇〇年中に迦旃延子 (Katyāyaniputra) は罽賓 (Kasmira) で、五〇〇人の阿羅漢と五〇〇人の菩薩とともに馬鳴 (Aśvaghoṣa) と協力して毘婆沙 (Vibhāṣa) を造った。そして国王に乞うて、これを学んだ者が外国に出ることを禁ぜしめた。余部及び大乘の徒がこの正法を汚すことを恐れたからである。

当時阿踰闍 (Ayodhya) 国に婆沙須拔陀羅 (Vasubhadra) という法師がいた。彼は狂人を装ってカシュミールに入り、一二年間毘婆沙を学び、再び狂人を装って辛うじて本国に帰って、人々にカシュミールの毘婆沙を広めた。

カシュミールの諸論師は後になってこれを聞き、彼らの法が外国に流出したことを歎いた。

仏滅九〇〇年中に、頻闍訶婆娑 (Vindhakavasa) という外道の師がいた。彼は Vindhya 山のふもとに池に住む龍王の毘梨沙迦那 (Vasagana) からサーンキヤ論を学び精通し、自らの意にかなうように書き直した。彼はこの論をたずさえて、仏教を破するためにアヨーディヤに入った。当時この国には摩訶羅他 (Manorata) と婆藪槃豆 (Vasubandhu) という大法師がいたが、みな他国へいて留守だったので、ヴァスバンドゥの師の仏陀蜜多羅 (Buddhamitra) が一人これに立ち向かったが敗れてしまった。ヴァスバンドゥは帰国してこのことを聞き、彼の論を破した。

ヴァスバンドゥはその後、毘婆沙を学び精通した後にこれを講義した。一日講義した分を一偈にまとめ、これを赤銅葉に刻んで酔った象の頭に掲げ太鼓を打って、人々にこの偈を破する者は出てくるように伝えた。このようにして六百余偈を造って毘婆沙の義をことごとく撰したが、誰一人これを破する者はいなかった。これが『俱舍論』の偈である。ヴァスバンドゥは、この六百余偈に五十斤の金を付してカシュミールの毘婆沙師 (Vaibhasika) たちに送ったところ、彼等は「我が正法が弘く宣伝された」と歎喜した。

しかしこの偈は玄深で完全には理解できなかったのも、彼らは五十斤の金を先の五十斤に足して百斤の金をヴァスバンドゥに贈り、長行釈を造るよう頼んだ。彼は長行釈を造って説一切有部 (Sarvastivadin) の宗義を示したが、有部の意見のかたよっている箇所は経部 (Sautrantika) の宗義でこれを破した。彼はこれを『阿毘達磨俱舍論』と名づけた。彼はこれをカシュミールの諸師に送ったが、彼らは彼らの宗義が壊されているのをみて憂苦した。当時アヨーディヤは毘柯羅摩阿祇多 (Vikramaditya) 王の支配下にあったが、その太子婆羅底也 (Baladitya) と王妃はヴァスバンドゥにこの国に留まるよう頼んだ。彼はこれを承諾した。

この王の妹の夫は婆修羅多 (Vasurata) というバラモンであったが、自らは毘伽羅論 (Vyākaraṇa) を理解してい

た。ヴァスバンドゥが『俱舍論』を造ると、彼はこれに対決したが敗れてしまった。彼は大変慚忿して、ヴァスバンドゥを破伏せんと欲し、人を遣して天竺に行かせ、僧伽絨陀羅(Saṃghabhadra)法師をアヨーディヤーに招いて『俱舍論』を破するための論書を造らせた。サンガバドラはこの国に来て二つの論書を造った。一つは『光三摩耶論』で一万偈の長さであり、もう一つは『随、実、論』で一二万偈の長さであり毘婆沙の義を救い、『俱舍論』を破したものである。

この書が完成すると、彼はヴァスバンドゥを呼んで対決しようとした。ヴァスバンドゥはこの書が自らの『俱舍論』を破することはできないことを知っていたが、対決しようとしなかった。彼は「私はもう年老いた。汝のいう所に従おう。私は昔論を造って毘婆沙の義を破したが、今汝と対決しようとは思わない。汝は今論を造ったが、どうして私を呼ぶ必要があるか。有智の人々がその是非を決めてくれるだろう」といった。》

本書は真諦の翻訳となっているが、事実は原本はなく真諦の講義を他の人がまとめたものだと思える学者もいる。<sup>(3)</sup>しかしいずれにしても、六世紀前半のインドの伝承を示すものであり、この種の伝承としては最古のものである。

## 2 玄奘『大唐西域記』巻四<sup>(4)</sup>

《(秣底補羅國の項)徳光論師の伽藍の北に大伽藍があり、僧徒二〇〇余人小乗を学んでいる。ここが衆賢(Saṃghabhadra)の命終の地である。論師はカシュミールの人、聡明で有部の毘婆沙論を深く研究していた。

当時世親(Vasubandhu)菩薩は毘婆沙の所執を破して、『俱舍論』を造った。衆賢はこの勝れた作品をみて深く心に定め、この論を徹底的に研究して、一二年間を費やして『俱舍論』二万五千頌を造った。凡そ八〇万言である。完成後門人を呼んで「私はこの論をたずさえて世親と対決し彼を破そう。あんな年寄に名声をほしいままにさせておくものか」といって旅に出た。



そのとき世親は磔迦国の奢羯羅城にいたが、衆賢がやってくるという噂を聞いて旅仕度を始めた。門人は不思議に思って「あなたは当代一の立派な学者なのに、どうして衆賢の名を聞いてあわてて旅に出るのですか」と聞くと、世親は答えていった。「私はなにも衆賢を避けるわけではない。この国には立派な学者はいないのである。衆賢は後進で若く詭弁は流れる如くである。私はもう年老いた。彼を破そうと思ってもうまいかもしれない。中印度へ多くの学匠にその是非を決めてもらいに行くのである」と。

衆賢は世親が旅立った翌日この伽藍に至ったが、急に気が衰えるのを覚えた。そこで世親に謝罪するための書を書いた。そこには「仏が涅槃されてから弟子たちは、種々にわかれておのおの主張を専らにし、他部を嫉んでおります。私も愚かな身を以て有部の教理を学びましたところ、あなたの造られた『俱舍論』が毘婆沙師の大義を破るのを見て、自分の力量をも考えず、『俱舍論』を深く研究し、今この『俱舍論』を造り有部の宗学を扶正しました。智少なく謀は大でありましたが、今や私は死を迎えんとしております。若しこの遺著が後世に残れば、それで幸せです」と記されてあった。

衆賢は門人の中から辞弁ある者を選び、告げていった。「汝はこの書とこの論を持って、私の代わりに世親菩薩に過ちを謝罪してくれ」と。この言葉をいうやいなや彼は息絶えた。

門人は世親のもとに赴きこの書と論を見せた。世親はこれらをよく見、しばらく考え込んでから「衆賢論師は聡敏な後進であった。私は今この論を破そうと思えば造作もないことであるが、命終の遺言を重んじて彼の志を果たそう。またこの論は我が宗(有部)を発明するところがある」といって、ついに題を改めて『順正理論』とした。<sup>(6)</sup>

これとは同じ内容は、『大唐大慈恩寺三藏法師伝』巻一にもさらに要約した形で示されている。この書は玄奘の訳場で働いていた慧立の草稿本を、同じ玄奘の弟子である彦惊が整理したものであるから、『大唐西域記』と同じく玄奘の直伝とみられよう。または『大唐西域記』からの要約かもしれない。

また『大唐西域記』卷三の迦湿弥羅国の項には

昔僧伽跋陀羅唐言衆賢論師於此製順正理論。伽藍左右諸窣堵波大阿羅漢舍利並<sup>(6)</sup>在。

という記事も見出される。

ところで、右にみるように玄奘自身の『大唐西域記』には、真諦の伝えるような『俱舍論』成立物語が付されていない。しかしそれは玄奘の弟子の普光と法宝の『俱舍論』註釈書の中に記録されている。この二書の記述は語句に至るまでほぼ一致しているから、法宝が普光の記述をかりてそのままひき写したのであろう。以下これを紹介しよう。<sup>(7)</sup>

『世親論主は健駄羅(Gandhara)の人で、もと有部で出家しこの部の三蔵を受持していたが、後に経部を学んでこれが正しいと思い、有部の教義をこれによって取捨しようと考えていた。そして本名をかくしてカシュミールに潜入し、有部の学問を学び四年が経過したが、この間世親はしばしば経部の義をもつて有部を難破していた。

時に塞建地羅(唐では悟入と訳す)という阿羅漢がいた。彼は衆賢の師であったが、世親の勝れているのを怪しみ、定に入って観じると世親であった。彼は世親を呼んで、もし未だ悟りを得ぬ者がこれを知ればかならず汝を害するであろう、早く本国へ帰るがよい、と告げたので世親は本国へ帰った。しばらくして世親は『俱舍論』の頌(Ukkaṭṭa)を造りカシュミールに送ると、かの国の人々は我が宗義が弘められたといって喜んだ。が一人悟入だけはこれを喜ばず、頌中の「伝説」(Kṛta)の語は世親の不信を表すものに違いない、この釈論を造ってもらえばそのことがわかるであろう、といった。そこでかの国の人々は贈り物を添えて世親に頼んだので、彼は釈論(Bhāṣya)を造り再びカシュミールに送った。かの国の人々がこれを読むと、果して悟入のいった通りであった。彼は経部に朋していたのである。』

この物語は、普光が玄奘から伝え聞いたものであろうから、七世紀前半のインドではこのような伝承が一般に行われていたと思われる。とにかく、この物語と先程の『大唐西域記』の記事を前後結合することによって、我々は玄奘

の伝えた一連の物語を完成することができる。

ところで同じ玄奘系統に属すると思われる円暉の『俱舍論頌疏』<sup>(8)</sup>には、この一連の物語が同一場所に連続して、しかも内容が多少異なっている。これを仔細に読むと、円暉は上の玄奘所伝の物語に最初に紹介した真諦の『婆伽槃豆法師伝』を混ぜあわせて物語をつくったという印象を受けざるを得ない。例えば玄奘所伝では、世親がカシュミールより帰国してから『俱舍論』六百頌を造り、これを再びかの地に送ったというだけなのに對し、円暉の疏では世親が一日一頌を講義して六百頌を造るに至り、香象にこれらの頌を掲げて太鼓を打ち「誰かこれを破するものがあれば、私はこの人に謝ろう」と宣伝したが、誰一人これを破るものは現れなかった、と記述されている。この点などは明らかに真諦所伝と玄奘所伝の参様であると思われる。それに円暉は『宋高僧伝』卷五などによれば、普光や法宝より後代の人であり、これら先輩の疏を参照していたにすぎないのであるから、円暉の説は玄奘の直伝ではあり得ず、したがって独立した資料とみなすことはできない。

以上のことから、従来諸書に引用され言及されている『俱舍論』成立の物語は、玄奘所伝の普光と法宝の伝えるものか、またはこれと真諦所伝との参様説と思われる円暉の記述によるものかのどちらかであることがわかるのである。

### 3 プトン『仏教史』<sup>(10)</sup>

《世親は衆賢にカシュミールで学び、ヴィバーシャーと七つのアビダルマ論を容易に理解した。その後彼はインドに帰ろうとしたが、当時この国の出入はヤクシャ(Yaksa)がとりしきっていて、三度追い返されてしまった。しかしついに兄の無着(Asaṅga)のいるナランダー(Nalanda)に帰ることができた。兄は弟が大乘を軽蔑していることを見て、大乘に入ることを勧めそれに成功した。

世親はまた今までの罪を減するために、大乘諸經の註釈書を書くことを勧められた。そして彼は『アビダルマコ

『シナ』(Abhidharmakośa)を著し以前の師の衆賢に送った。衆賢の弟子たちは、その中に「伝説」(Kṛti)の語があるのを見て、これは我が宗のシステムを破するものであるといった。しかし衆賢は「世親は論を造るのに巧みな男である。頌しかないから(そう断定すべきではない)」といってなだめた。そして衆賢は大変喜んで、この頌に対する註釈書を経(sūtra)に基いて著した。後になって世親は自らの註釈を書いて衆賢に送った。衆賢はこれを見ていった。「これは経にも論にも反している。誰かこれを破滅させねばならない」と。こういって自らその反駁書を著して、インドに向かおうとした。

世親はこれを聞き及んで考えた。「衆賢は毘婆沙師の教理に深く精通している。それゆえ彼を論破することは難しい。また私が彼を打ち負かしたとしても不都合なことである」と。そこで彼はネパールに出発した。その後衆賢は多くの弟子を引き連れて出発した。地平線が彼らの衣で真赤になったほどであった。ナランダーに着くと彼は亡くなった。

この物語の前半は、ターラナータの『インド仏教史』にも記されている。<sup>(1)</sup>

以上三つの系統(真諦所伝・玄奘所伝・チベット所伝)は、おのおの異なった源をもつ資料であるといえる。いまこれらの間の相違点をのべてみよう。

世親のカシュミール潜入——真諦所伝では、世親が自らカシュミールに行ったことにはなっておらず、かれより四〇〇年も前の婆沙須拔陀羅の行蹟とされている。玄奘所伝では、世親自身がカシュミールへ潜入したことが詳しく記されている。チベット所伝もほぼ同様である。いずれにしてもカシュミールへの出入が困難であったことでは共通している。

世親と衆賢の関係——真諦所伝では、世親が衆賢の先輩であることは記されているが、二人の関係ははっきりしていない。これに対して玄奘所伝では、世親は衆賢の先輩であり、二人はカシュミールの師悟入の兄弟弟子ということ

になっている。チベット所伝では、これとは逆に衆賢は世親のカシュミールでの師とされており、年齢的にも衆賢の方が上であるという印象を与えている。

世親と衆賢の関係が、中国資料とチベット資料の間で逆になっているが、これは中観派の提婆<sup>(12)</sup>(Aryadeva)と羅睺羅(Rahulabhadra)の関係が両国資料間で逆になっている事情とよく似ており、興味のあることである。

衆賢の反論の事情——真諦所伝では、世親に論争して敗れたある外道の師の依頼で、衆賢がアヨーディーヤに来て『俱舍論』に対する反論を造ったという。これに対し玄奘所伝・チベット所伝によれば、衆賢が『俱舍論』をみて自ら憤り、カシュミールにおいて反論の書を著した、ということになっている。

衆賢の著作——真諦所伝は、衆賢がほぼ同時に『光三摩耶論』と『隨実論』を著した印象を与えるが、玄奘所伝では『順正理論』一書しか言及されていない。ただし『顯宗論』は玄奘の訳があり、その序文にはこれら二書の関係が示されている(この序文の検討は他の所論に待ちたい)。これに対しチベット所伝では、衆賢は二書を著したがはじめの書は『俱舍論』の頌に直接つけた註釈書であり、後の書は『俱舍論』の長行釈完成の後これを見て憤り造った反論の書である。

以上『順正理論』の成立について三つの伝承を確定し、その内容を紹介したのであるが、これらに共通な点は

『世親がカシュミールの毘婆沙を批判しつつ『俱舍論』を造った。そして同時代の衆賢がこれに対して反論の書を著した。』

ということだけであると思われる。ところで実際に『順正理論』を読むと、衆賢は『俱舍論』の作者世親を「經主」の名のもとに、激しくまた皮肉たつぷりに攻撃し、カシュミールの毘婆沙の義を弁護しているから、右のことはほとんど歴史的事実であることがわかる。

それでは右に掲げた各物語は歴史的事実なのであろうか。それはわからない。あるいはある程度の歴史がここに投

影されているかもしれない。しかしまた他方、『順正理論』の内容を読んだ後世の人々によって上述の核がさまざまに付加され、各伝承説が生まれたのではないかという可能性も認められないだろうか。

むしろ現在の研究においては、右に述べたような、三伝承から抽出されたごくわずかの歴史的事実のみを認めて、あとは『俱舍論』『順正理論』の本文から何かを得ることを期待する必要があるのではないかと思う。これについては後で触れよう。

### 三 衆 賢

衆賢についての伝承は前項に掲げた資料以外には、義浄『南海寄帰内法伝』巻四の

中則世親・無着・僧賢、<sup>(13)</sup>清哲之徒。

と、また同巻四に五大論師を挙げて

談空則功符龍猛論、有則妙体僧賢、<sup>(14)</sup>

とあるくらいである。この僧賢は世親・無着に比せられ、また「有を談ずる」という点からも『順正理論』の著者である衆賢(Saṃghabhadra)を指すものであろう。これ以外には何もないように思う。従来衆賢の年代を、世親のやや後に生まれ、やや前に没したようにしてあるのは、右に述べた成立物語のうち、特に玄奘所伝のものによっているからである。

衆賢の断片は『俱舍論』の諸註釈書——ステイラマティ、プールナヴァルダナ、ヤシヨミトラの書——に多数引用されている。特にステイラマティの中に極めて多い。その他には『タットヴァ・サンガラハ』(Tattvasaṃgraha)の三世実論争の項に引用されている。<sup>(15)</sup>

なおサンガバドラという原名にも問題があるといわれている。<sup>(16)</sup> 今後研究する余地があるだろう。

#### 四 『順正理論』の梵名

『順正理論』は漢訳しか現存しないが、その原題名(梵名)は現在までいかなるインド資料にも見出されたという報告がない。『南条目錄』には *Nyāyanusāra-sāstra* と記されている。<sup>(17)</sup> 『南条目錄』は梵名の多くを『至元法宝勘同総録』によっているからこれをみると、果して

梵云爾牙壓 阿耨薩囉 沙悉特囉二合 順正理論八十卷八品 尊者衆賢造 唐三藏玄奘訳

とある。<sup>(18)</sup> すなわち *Nyāyanusāra-sāstra* である。『至元録』は至元二年(二八五)、慶吉祥が中心となってチベット僧の協力のもと、漢訳とチベット訳とを校合して集めた経録である。

近年百済康義氏は、ウィグル語訳写本『慈恩伝』中より『順正理論』のウィグル語訳を一例見出し、それが *Nyāyanusāra* (or *Nyāyanusāri*)-*sāstra* に還梵できることを示された。<sup>(19)</sup>

また江島恵教博士は、『俱舍論』の註釈書であるスティラマティ、プールナヴァルダナおよびヤシヨミミトラの三書を詳細に検討し、スティラマティが『順正理論』を批判し、『俱舍論』を支持する立場に立っており、ヤシヨミミトラもこれと軌を同じくするのに対して、プールナヴァルダナは『俱舍論』よりも『順正理論』に近い立場であることを明らかにされた。そして題名について、ヤシヨミミトラはスティラマティの *tattvārtha* に似た *sphuṭārtha* を用い、プールナヴァルダナは『順正理論』(*Nyāyanusāra* or *Nyāyanusāri*) に似た *lakṣaṇānusāriṇi* を用いた可能性があることを推定された。<sup>(20)</sup>

ところで先述の真諦所伝の『婆薮槃豆法師伝』には、衆賢が『俱舍論』に反駁して、『光三摩耶論』一万偈と『随

実論』一二万偈を著したという記述があるが、このうちの『随実論』が Nyāyānusāra-sāstra の訳であると学者によって推定されている。なおこの他に Satyānusāra の可能性もあるという。<sup>(21)</sup>

衆賢のもう一つの著作といわれる『頤宗論』の梵名は、『至元録』には

梵云阿毘達囉二合麻 毘囉伽囉麻 沙薩拏 沙悉特囉二合 頤宗論四十卷九品 尊者衆賢造 唐三藏玄奘訳

とあり、<sup>(22)</sup>『南条目録』はこれによったらしく

Abhidharma-prakaraṇasāsa-sāstra<sup>(23)</sup>

としているが、どうもびったりこない。そこで高楠博士は先の真諦所伝の『婆藪槃豆法師伝』中の『光三摩耶論』に着目して

Samayapradīpikā-sāstra

と推定された。<sup>(24)</sup>しかしこの比定は必ずしも確定的ではなく、ド・ラ・ヴァレー・ブサン教授は「悪くはない」といながらも、なお疑問の余地のあることを表明している。<sup>(25)</sup>

以上、現在までのところ『順正理論』の原名は、『至元録』及び『婆藪槃豆法師伝』の記事によって Nyāyānusāra (or Nyāyānusāri) と比定されている。

## 五 『俱舍論』における kīla (伝説)の語について

『順正理論』の成立について、『俱舍論』の成立に関する三つの物語を検討した。そして、世親がカシュミールの毘婆沙を批判しつつ『俱舍論』を造り、それが毘婆沙師の意に背いていたために彼らの激怒をかい、同時代の衆賢がこれに対して反論の書を著したという点で一致していた。このうち玄奘とプトンによれば、頤中の kīla の語が作者世



親の不信を表すものとされ、また玄奘と真諦は、世親が經量部の立場から毘婆沙の義を批判したと告げている。そこで実際に『俱舍論』頌から *kila* の語を有するものを抽出し、この論の前後の諸論書を調査して、頌中の *kila* の意味を再検討してみよう。*kila* の語は八頌に見出される。以下、いちいち検討していこう。

〔一〕 I. 3 cd. *kṛṣaṇaḥ ca bhramati bhavarṇave 'ira lokas taddhetor ata udītaḥ kilaṅga śāstra*.

〔玄奘訳〕 由、惑世間漂<sub>二</sub>有海<sub>一</sub>。由、此<sub>三</sub>伝<sub>二</sub>仏説<sub>一</sub>対法<sub>二</sub>。

〔真諦訳〕 世間由、惑<sub>二</sub>転<sub>一</sub>有海<sub>一</sub>。為、此<sub>三</sub>伝<sub>二</sub>仏説<sub>一</sub>対法<sub>二</sub>。

〔チベット語訳〕 *ñon mon pas kyah h'ig rten srid msho hdir h'khyams te. de pas de phyir ni ston pas gsuns so lo.*

『大毘婆沙論』は冒頭にアビダルマが仏説であることを述べ、その直後に実際には『発智論』は迦多衍尼子(Kaṭya-yaṇiputra)が造ったといわれるではないかという問いを設け、それは仏が処々に説いたものを彼が集めたのであると答えている。<sup>(26)</sup>『大毘婆沙論』の編者たちは、彼らの形成したアビダルマの權威を高めるために仏説としたのであろう。しかし『大毘婆沙論』をよく読んでみると、これに対する異説は決して示されていない。この論に非常にしばしば紹介される異端者の大徳(Bhaddanta)や譬喩者(Darśanika)は、<sup>(27)</sup>この後のアビダルマの定義の項目で彼らの異説を述べているが、アビダルマの仏説を疑った人々は見られない。

アビダルマが仏説に非ずという意見に対し、その後の漢訳アビダルマ論書もまた『雑心論』まで全く沈黙を保っている。もっとも『大毘婆沙論』以後『雑心論』までの諸論書は前者ほど大部なものではないから、このような意見を述べる余地がなかったともいえるが、少なくともそれほど白熱した議論を呼ばなかったと考えられる。アビダルマに異を唱える人々に対する激しい反論は、『入阿毘達磨論』になってはじめて現れる。

諸未遍知阿毘達磨深密相者隨自意集諸戲論聚置於現前。妄構邪難欲相誹毀。彼即謗<sub>レ</sub>仏所説至教<sub>一</sub>。如<sub>二</sub>世尊説<sub>一</sub>。有<sub>二</sub>三種人<sub>一</sub>謗<sub>レ</sub>仏至教<sub>一</sub>。一者不信生於憎嫉。二者雖信而惡受持<sub>一</sub>。<sup>(28)</sup>

これは明らかにアビダルマに反対した人々が仏教徒内部にいたことを示すものである。

さて右の頌中の *kila* <sup>(29)</sup> について『順正理論』の衆賢は「経主称<sub>レ</sub>伝頌<sub>二</sub>已不信<sub>一</sub>。阿毘達磨是仏説。何縁不<sub>レ</sub>信<sub>一</sub>」<sup>(30)</sup>と述べ、世親はアビダルマの仏説を信じなかったために *kila* の語を用いたことを示している。諸註釈書によれば、経量部はアビダルマの仏説を信じなかったことを伝えている。特にヤシヨミトラは「*kila* の語は他者の意見を示す。アビダルマ論師の主張はこうである。しかし我々経量部 (*Sauranika*) の主張ではないという意味である。それでは経量部とは何の意であるか。経を量とし論 (*sastira*) を量としない人々、これが経量部である<sub>一</sub>」<sup>(31)</sup>という。それゆえこの頌の *kila* は世親が経量部の立場に立ってアビダルマの仏説に不信を抱いたことを示していることがわかる。

しかし前述したように『大毘婆沙論』以来『雑心論』に至るまで、このような意見が言及されていないことから、この経量部の主張はかなり後代、おそらくは世親の時代に現れたもので、それ以前にはまだなかったと考えられよう。特にヤシヨミトラのいう「経を量とし (*sastira*) アビダルマを量としない」という表現は、古い資料にはなく『俱舍論』<sup>(32)</sup>の中にしか見出せない。すなわち『俱舍論』は、ある一論師が「我々は経を量とし、論を量とするものではない」と述べたことを紹介しているが、註釈書はこの論師を経部の室利邏多 (*Srīlata*) の説としている<sub>一</sub>。<sup>(33)</sup> また同じく『俱舍論』に、西方師 (*Pascātya*) が有部から「それでは論に矛盾するではないか」と難ぜられて「論に矛盾するよりむしろ経に矛盾しない方がよい」と答えたことが記され<sub>一</sub>、註釈書は「これはアビダルマが仏説でないという意見である」<sup>(35)</sup>と解釈している。また『雑心論』の作者法救 (*Dharmatrata*) の他の論といわれる『五事毘婆沙論』には、反対者が有部に対して一回、有部が反対者に対して三回「経為<sub>二</sub>量故<sub>一</sub>」の表現を用いている例がみられる<sub>一</sub>。<sup>(36)</sup> このような例はそれ以前には見出し得ない。『大毘婆沙論』にもアビダルマの正統性を示すためにしばしば「依<sub>レ</sub>経造論」といわ

れるが、「経為量」という表現はわずかしかない(第一章第六節参照)。それも、後に述べるように玄奘の意図的訳であろう。それゆえ「経為量」という表現を用いてアビダルマを否定した経量部の出現はかなり後代といえることができる。

ここで問題が起こるのは、世友(Vasumitra)の作と伝えられる『異部宗輪論』に経量部の名があることである。しかし諸本を調査すると、真諦訳では「説経部」または「修丹蘭多婆拖部」(Sūtrāntavāda)とあり、秦訳では「修多羅論」となっており、またチベット語訳でも mdo sde pa ではなく mdo sde smra bahi sde (Sūtrāntavāda) である。<sup>(38)</sup>ただ玄奘のみが「経量部」とし、玄奘の弟子窺基は「此師唯依経為正量、不依律及対法」。凡所援拠以経為証即経部師。從三所立以名「経量部」と説明している。<sup>(40)</sup>しかしこれは玄奘の訳しすぎであろう。この直前に玄奘訳では「自称。我以慶喜為師」としてこの部派が慶喜(Ānanda)を祖と仰いでいたことが示されているが、秦訳では「大師婆多羅」とあり、チベット語訳は slob dpon chos mchog (Dharmottara) である。玄奘は『俱舍論』や『順正理論』を通して、仏が阿難に「経に依り人に依るべからず」と語った経典を、経量部が拠り所としていたことを知っていたし、<sup>(42)</sup>またそのころの経量部が「経為量」という表現を用いていたことをも知っていたので、後世の経量部に對する知識で、この箇所を慶喜に変え、また「経量部」と訳してしまったのであろう。次に『大毘婆沙論』に経部の名が三例見られるが、<sup>(43)</sup>旧訳『阿毘曇毘婆沙論』と比較すると、一例は「誦持修多羅者」となっている。これは Sautrāntika よりも Sūtravāda または Sūtrāntavāda に比定した方が自然であろう。このことから『大毘婆沙論』當時は Sautrāntika の名称はまだ存在せず、Sūtravāda または Sūtrāntavāda があったと知られるのである。従来『大毘婆沙論』に現れた経量部は、その言及の回数が少ないことから、形成途上にあったと思われるが、実は非常に古い Sūtravāda, Sūtrāntavāda のことであつたという仮説が、ここに提示される。このことは第六節に再び触れるであらう。

以上から次のことがいえるであろう。有部から最後の分派として Sūtravāda, Sūtrāntavāda が現れた。これはもちろんアビダルマへの反撥から生じたものと思われるが、まだアビダルマ全体の仏説を否定したものではなかった。これに対して『大毘婆沙論』の譬喩者から、かなり後世に Saurāṇika という派が生まれた。<sup>(44)</sup>ここに至ってこの派は、アビダルマの仏説なることに激しく反論し、論理学の術語である pramāṇa (量) の語を用いて有部の教義に反対し、世親は『俱舍論』でこの経量部の立場から kila の語を加えたのであると。『異部宗輪論』の Sūtravāda と後世の経量部 (Saurāṇika) が直接は全く関係ないことは、後に述べるであろう。

[I] 1. 28 ab. chidram akāśadhātvakhyam alokatamasi kila.

〔玄奘訳〕 空界謂竅隙 伝、説是明闇。

〔真谛訳〕 竅穴名「空界」 彼言謂光闇。

〔チベット語訳〕 bu ga nam mkhahi khams ses bya snan dan mun pa dag yin lo.

すでに原始仏教で人間の身体を構成する六要素——地・水・火・風・空・識——が考えられていた。それゆえ本来空界とは身体中の空間を意味するものである。ところが有部はこれを発展させ、すべての空間を空界(akāśadhātu)とし、これは色法(rūpadharma)であるとした。なぜならば空間自身は目に見えないが、闇や光によりその存在を知り得る。それゆえ空間は闇や光に帰せしめられる。ところで有部では闇や光は実有(dravya)なる色法と規定されているから空間も実有なる色法である、というのである。世親は『俱舍論』においてこの規定を述べながらも、kila の語を加えている。<sup>(45)</sup>

空界が色法であることは『大毘婆沙論』にすでに説かれている。<sup>(46)</sup>しかし意外なことに、これに反対し空界が実有なる色法ではないと主張した人々については言及がない。ところで有部では虚空(ākāśa)という無為法(asamskṛta-

dharmā)を想定する。これはあらゆる色法を運行させる場であり、一般哲学の空間概念に相当するということができよう。しかしこれは理念的なもので目に見えるものではない。そこで虚空界(空界)とこの虚空無為の区別が問題になり『大毘婆沙論』はこの問題に議論を移していく。そして大徳(Bhaddanta)・仏陀提婆(Buddhadeva)・曇摩多羅(Dharmatrāta)などがこのような虚空無為の存在に疑問を呈していたことを紹介している。

大徳説曰。虚空不可知。非所知事故。所知事者色非色性。虚空与彼俱不相応。所知事者謂此彼性。虚空与彼俱不相応。此虚空名但是世間分別<sup>(47)</sup>立。

以上のように『大毘婆沙論』では虚空界が色法であることに反対した人々はまた現れず、ただ虚空無為の実有ならざることを主張した人々が紹介されているのである。彼らの主張は次いで『雜心論』に譬喩者の名のもとに簡単に記されている。すなわち

譬喩者説。虚空非<sup>レ</sup>色亦非<sup>レ</sup>非色。言<sup>レ</sup>虚空者随<sup>レ</sup>順世間<sup>(48)</sup>故説。

虚空無為が実有でないとするより明確な主張は、『俱舍論』になつてはじめて現れる。

《經量部の人々は、一切の無為法は実有ではない(advaya)という。なぜならこれらは色や受(vedanā)などのように独立した存在ではないからである。なぜなら虚空無為は、触れらるべきもの(sparśastavya)が存在しないということだけのものなのである。あたかも暗中で寝るものを感じしない人々が「これは虚空である」というようなものである。》<sup>(49)</sup>

經量部のこの主張は後に仏教の他学派も引用している。<sup>(50)</sup>

さて世親の頌について検討してみよう。『順正理論』で衆賢はいう。「所言伝説表不信承。彼説意言。故彼上座及余一切譬喩部師咸作<sup>レ</sup>是説。虚空界者不離<sup>レ</sup>虚空。然彼虚空体非<sup>レ</sup>实有。故虚空界体亦非<sup>レ</sup>实<sup>(51)</sup>」。諸註釈書は經量部が虚空界も虚空無為とともに実有の法ではないと主張したことを示している。<sup>(52)</sup>

以上のことから次の結論が得られる。『大毘婆沙論』においては、虚空界が色法であることに異議を唱えた人々はなく、<sup>(53)</sup>ただ虚空無為の存在を否定する少数の人々がいるだけだった。しかし虚空無為が実有法ではなかったのすぎ、空間を指すことを主張すれば、同時に虚空界の実有をも否定することになる。後に起こった経量部はこの二法を否定してしまう。世親はこの頃において、経量部の立場からこの *kila* の語を加えたのである。

〔Ⅲ〕 1. 42. *cakṣuḥ paśyati rūpāṇi sabhagaṃ na tadāśritam vijñānaṃ dṛśyate rūpaṃ na kilāntaritam yataḥ.*

〔玄奘訳〕 眼見色。同分。非<sub>二</sub>彼能依識<sub>一</sub>。伝<sub>レ</sub>説不<sub>レ</sub>能<sub>レ</sub>観<sub>二</sub>被障諸色<sub>一</sub>故。

〔真谛訳〕 眼見色。等分。非<sub>二</sub>能依眼識<sub>一</sub>。由<sub>レ</sub>色非<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>見<sub>二</sub>被障<sub>一</sub>。彼<sub>レ</sub>執<sub>レ</sub>爾<sub>レ</sub>。

〔チベット語訳〕 *mig gis gzugs rnam mthoṅ sten bcas. de la brien paḥi rnam ses min. gaṅ phyir bar du chod pa yi gzugs ni mthoṅ ba min phyir lo.*

外界の物質を捉えるとき、眼根が見るのか眼識が見るのかという問題は部派仏教の早い時期から議論されていた。

『大毘婆沙論』には有部は根見説、法救(Dharmatrāta)は識見説、妙音(Ghoṣaka)は眼識相応の慧見説、譬喩者は和合見説を主張したことが紹介されていることは周知の事実である。<sup>(54)</sup>しかしこのうち譬喩者の和合見説とは何を意味するか明瞭でない。後代の『雑心論』もただ和合見と紹介するのみである。<sup>(55)</sup>この詳しい説明は法救の『五事毘婆沙論』に現れる。<sup>(56)</sup>これによると和合とは「心・心所が和合して色を見る」のであり、これに対する有部の反論は「心と多くの心所の組み合わせは常に不定であるから、どの心所が見るか明らかでない。また心所にはおのおの独立の作用があるから見の作用とあわせて一法に二作用があることになってしまう」という。これにより我々は『大毘婆沙論』の「<sub>二</sub>応<sub>一</sub>一切時見<sub>レ</sub>色<sub>一</sub>。以<sub>二</sub>無時不和合<sub>一</sub>故亦不<sub>レ</sub>応<sub>レ</sub>理<sub>一</sub>」の意味を理解できるのである。つまり『大毘婆沙論』の和合見は、そ

の直前の妙音の「眼識相応の慧が色を見る」に内容的に続くもので、慧心所ばかりでなく他のすべての心所と眼識が和合して見る、という意味にとるのが自然である。それゆえこの和合は「根・境・識の三事が和合して見る」という和合ではないのである。

さて頌中の *kila* <sup>(57)</sup> について『順正理論』は「經主意不<sub>レ</sub>忍<sub>二</sub>彼因<sub>一</sub>故於<sub>二</sub>頌中<sub>一</sub>標<sub>二</sub>伝<sub>一</sub>説語<sub>二</sub>」<sup>(58)</sup>と述べ、世親の不信を示している。また同論は經主世親が識見説に朋していることを非難している。玄奘の弟子普光が「看<sub>二</sub>其文勢<sub>一</sub>論主意朋<sub>二</sub>識見<sub>一</sub>」<sup>(59)</sup>といっているのはこのためであろう。ヤシ<sub>一</sub>ミトラは「*kila*の語は他者の意図では、という意味である<sub>二</sub>」<sup>(60)</sup>としている。そして註釈書のある箇所では、識見説を世親 (*Vaśya*) の名のもとに示している。

世親はこの項の終わりに經量部の意見を紹介している。すなわち「眼根と色境によって眼識が生ずるのである。それゆえ何が見、何が見られるかというのは意味のないことである<sub>二</sub>」<sup>(61)</sup>と根見・識見説をともに否定している。古来これを三事<sub>一</sub>和合説として『大毘婆沙論』の譬喩者の和合説に結びつけるが、前述の通り譬喩者の説はこの經量部の説とは全く違ったものである。第一章第五節で述べるように、『俱舍論』において世親は有部との論争の箇所では、しばしば經量部の主張でしめくることが多い。これは世親が經量部の主張を最終的に支持することを示すためであると考えられる。それゆえ世親は有部の根見説に対して、識見説の立場で反駁しているが、それは有部説の誤りを示すための議論にすぎず、註釈書の記述にもかかわらず世親の真意は、經量部の説にあったと考えた方が適當だろう。

〔N〕 II. 1. *caturṣv artheṣu pañcanam adhipatyam dravyaṃ kila caturṇaṃ pañcakāṣṭhaṇaṃ samkleśavya-vadānayoḥ.*

〔玄奘訳〕 伝説五於<sub>二</sub>四<sub>一</sub> 四根於<sub>二</sub>三種<sub>一</sub> 五八染淨中 各別為<sub>二</sub>増上<sub>一</sub>。

〔真諦訳〕 於<sub>二</sub>四義<sub>一</sub>五根 増上。於<sub>二</sub>三二<sub>一</sub><sup>(62)</sup> 四根。五及八 於<sub>二</sub>染汚清淨<sub>一</sub>。

〔チベット語訳〕 lha po rnam ni don bshi pa dban byed bshi rnam gñis la lo. lha dan brgyad po de  
rnam ni kun nas ñon moñs rnam byañ la.

『俱舍論』は根 (indriya) の語源解釈をした後、根には増上 (adhipatya 勝れた働き) の義があるという。<sup>(63)</sup>そして眼・耳・鼻・舌・身の五根は次の四点で増上の義があるとする。(1)身体を飾る (atmabhāvasobha) 点で、(2)身体を導いて (atmabhāvaparikarsaṇa) 危険を避けさせる (viśamaparivarjana) 点で、(3)五識とそれに伴う相応の (śasampayoga) 諸心所を生ぜしめる点で、(4)眼根は色を見、耳根は声を聞くというように五根が各別の対象を捉える働きを有する (asādharaṇakaraṇatva) 点で増上の義があるという。世親は頌の説明をした後で、これに反対する有余師の説をあげて、すなわち「身体を導き危険を避けさせるのは眼根などではなく識の働きである。それゆえ識が増上の義を有しているのである。また色を見、声を聞くなどの働きも識以外にはない。それゆえ五根が各別の対象を捉える点で増上の義があるというのも誤りである」と主張し、これに基いてこの有余師は、以下で自らの増上の頌を述べるのである。

さて世親は有部の正統説を示す頌の中で kila の語を用いている。これについて『順正理論』の衆賢は「初伝、説言願<sup>(65)</sup>、楽後説」として、世親が上述の有余師の主張に用いたことを述べている。ステイラマティ、プールナヴァルダナも「kila の語は後の異門 (paryaya) を明さんとする意である」といい、前述の有余師の説及び以下の頌に世親の意図があることを示している。ヤシヨミトラは「kila の語は他者の意図を表さんがためである。彼自身の意見は、後に述べられる<sup>(67)</sup>」としている。それでは世親が朋したこの有余師とは誰であろうか。ステイラマティは譬喩者、プールナヴァルダナは経部師、ヤシヨミトラもまた経部師<sup>(69)</sup>としている。また真諦も彼の疏で経部であるという。<sup>(71)</sup>それゆえ世親は有部説に不信を抱き、経量部説に立って kila の語を用いたといえる。ところで『俱舍論』に説かれたこの有部説は『大毘婆沙論』以来確立しているのだが、これに反対した人々についてすべてのアビダルマ論書は沈黙している。それゆえ経量部のこのような主張は、<sup>(72)</sup>かなり後代、おそらくは世親のころに起こったものとみるのが妥当で



ある。

[A] III. 25 ab. *āvasthikāḥ kilēṣṭo 'yaṃ prādhānyāt tv āṅgakīrtanam.*

〔玄奘訳〕 伝、許約、位説。從、勝立、支名。

〔真諦訳〕 此今約、位説。由、勝説為、分。

〔チベット語訳〕 *hdi ni gnas skabs par hdod lo. gtso bohi phyir na yan lag bsgrags.*

十二因縁の解釈はすでに『大毘婆沙論』に(1)利那縁起(*ksanika*) (2)遠統縁起(*prakarsika*) (3)連縛縁起(*sambandhika*) (4)分位縁起(*āvasthika*)の四種がかぞえられている。<sup>(73)</sup>そして有部の正統説は分位縁起であることもこの時代に決定していた。分位 *āvasthika* は *ava√stha* (＝住む) から派生した形容詞で、状態、程度、期間という意に変ずる。つまり五蘊を有するもの (*pañcaskandhas* 人間) の輪廻生を二段階にわけて説明するもので、これが有名な三世兩重の因果である。世親はこの頌で有部の正統説を述べながらも *kīla* の語を用いている。そしてその後に経部師の「有部の分位縁起は、十二支のおのおのが五蘊を有するとする解釈であるが、これは経に矛盾する。経には『無明とは過去の生に対する無知である』と無明だけが示されていて、他の五蘊のことなどいわれていないからである」という反論<sup>(74)</sup>をあげている。

さて頌中の *kīla* について『順正理論』は「経主不信説、伝、許言」と世親の不信を示し、さらに「是故頌応言、仏依三分位説也。無勞於此説、伝、許言」。詳彼但求足言成句<sup>(75)</sup>とし、頌の語が足りないために無理に *kīla* の語を置いたのだと非難している。ステイラマティとプールナヴァルダナは同じく、世親が経量部に朋し *kīla* の語を用いたことを示している。<sup>(76)</sup>これらによりこの *kīla* は世親が経量部の説に賛成し、有部説に不信を示したことを物語るこ  
とがわかる。

ところでこの項目の主題である四種縁起は『大毘婆沙論』にみられ、そこに数人の異説が簡単に紹介されているが、その他の論書では『阿毘達磨甘露味論』<sup>(7)</sup>と『雜心論』<sup>(8)</sup>にくく短く触れられているだけである。おそらく四種の縁起はアビダルマの早い時期に形成され確定されたあと発展がみられず、かなり後代の経部師などによって再び議論が始められたとみることができよう。

[W] IV. 27 cd. *nasamvaro 'sty ahoratram na kilaiyam prapñyate.* <sup>(9)</sup>

〔玄奘訳〕 惡戒無<sub>二</sub>昼夜<sub>一</sub> 謂非<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>善受<sub>一</sub>。

〔真諦訳〕 無<sub>二</sub>日夜不護<sub>一</sub> 由<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>受<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>此<sub>一</sub>。

〔チベット語訳〕 *hin shag pa yi sdom min med de de ltar nod med ces grag.*

有部に従えば、仏教教団 (*sangha*) に入るため、師に従って身と語を用いて戒を受けるとき、受者の身体に無表色という物質が宿る。これに束縛されて受者は仏教徒としての特質を備えるのであるが、このとき得た無表色は出家でも在家でも一生続くとされる。ただ八斎戒だけは例外である。八斎戒とは在家の信者が宗教的生活を送るために、一日一夜(二四時間)と限って受ける八つの戒(俱舍論)では *upavāsasamvara* 近住律儀の無表<sup>(80)</sup>というのであるから、得た無表色も一日一夜で終わり、翌朝になれば消失するというのである。これに対して悪の無表色とは殺生を決意した者が自ら誓い、最初の殺生をなした瞬間に生ずるものである(俱舍論)では *asaṃvara* 不律儀の無表という。いま問題となるのは、この悪の無表色の続く期間である。有部によれば悪の無表色は、近住律儀のように一日一夜ではなく、一生続くものという。世親は頌でそれを述べながら *kīla* の語を用いている。

この *kīla* はいかなる意味であろうか。これに関して、『順正理論』には何の言及も非難もなく、ステイラマティとブルナヴァルダナは「*kīla*という語は満足せぬことを示さんがためである<sup>(81)</sup>」と、世親の不信を示すことを述べな

がらも世親がどのような立場であったか記しておらず、またヤシヨミトラにも言及がない。これはおそらくは『正理論』に説明がないためであるか、または註釈者が『俱舍論』の本文が明瞭なので説明の要がないと思ったためであろう。そこで我々はこの *kila* を『俱舍論』の記述自体から理解せねばならない。

頌中の *na kilāyam praghyate* は、長行釈で再び *kila* の語を用いて説明されている。すなわち

*na kila kaś cid evaṃ asaṃvaraṃ samādatte yathopavāsaṃ kac cid ahaṃ ahoraṭṭraṃ asaṃvṛtaḥ syāṃ*  
*iti. kusīdatvāt karmaṇaḥ.*<sup>(83)</sup>

『何人も近住律儀を受けるとききの如く(師の前で)「願わくは一日一夜だけ不律儀が続きますように」などいって不律儀を得るのではない。なぜならこれは行為として、軽蔑すべきものであるから」と伝えられる。』

そして次に

『もしこのように「軽蔑すべき行為である」という理由で近住律儀と不律儀の取得が異なると」いうならば、何びとも「願わくは命のある限り不律儀が続きますように」などいって不律儀を得ることもないのだから、「汝のいう如く」不律儀の無表色が一生続くこともなくなってしまうであろう。』<sup>(83)</sup>

と反論している。つまり世親は(1) *kusīdatvāt karmaṇaḥ* という理由で不律儀の取得が近住律儀と異なるといっているのはおかしいといっているのである。しかしまた言外にはその他、(2) 近住律儀も一日一夜だけでなく、より長く続くこともある、<sup>(84)</sup> (3) 不律儀の無表も一生続くこともあるが、ある一定の期間 (*kalāntara*) だけ続くこともある、という二点を言わんとしたことが読みとれる。世親はこの項の最後に経部師の「無表とは有部のいうごとく身と語をもって行為するとき発する実有なる色法ではなく、人間の決意 (*abhisandhi*) により継続するものである」という主張をあげているが、世親の(2)(3)の不信もこれに結びつくともてよい。さらに「業品」の前半で世親が経量部の無表色否定説に朋していることからこう考えるのが妥当であろう。註釈書に解釈がないために、明瞭な結論は出なかったが、いとお

う次のようにいうことができよう。頌中の *kila* は、直接には有部の *kutistatvāt karmāṇāḥ* という理由を批判する意味であるが、間接的には經量部の無表色否定説に朋したことを示すものであると。そしてこの經量部の主張は『大毘婆沙論』にみられる譬喩者の無表色非実有論を受けつづものである。

〔Ⅳ〕 IV. 31 abc. sarve cet samvṛta ekadeśakaryādayaḥ katham. tarpalanāt *kila* prokṛtaḥ.

〔玄奘訳〕 若皆具三律儀 何言二分等。謂約能持一説。

〔真諦訳〕 一切若有護 一処等云何。能持故説、爾。

〔チベット語訳〕 *gal te thams cad bsdams yin na sna gcig spyod sogs ji lta bu. de srub ba la gsunṣ shes gtag.*

仏教信者 (*upāsaka* 近事) になるためには、通常三帰 (*trisaṃgaṃgamaṇa*)・五戒 (*pañcāśīla*) を持たなければならない。『大毘婆沙論』には健駄羅國の諸論師はただ三帰依を表明するだけで信者になれるとし、迦濕弥羅國の諸師はこの他に五戒をすべて受けなければ信者にならないと主張したことが示されている。それならなぜ經に「近事には四種ある。一分を為すもの、小分を為すもの、多分を為すもの、満分を為すものである」とあるのか、これはすなわち近事の中に五戒のすべてを受けなかった者があることを示すものではないかとの問いを設け「これは戒を受けないのではなく五戒をよく守る (*pāla*) かどうかを示したものである (此説持位 非説受位)」と答えている。<sup>(85)</sup> この問題はその後『雜心論』に扱われ<sup>(87)</sup> 『俱舍論』において世親はこれを紹介し、『大名經』 (*Mahānāmasūtra*, *min chen gyi mdo*) などを用いて詳しく反論している (ただし『俱舍論』では健駄羅國諸論師の代わりに外国諸師 *Bahirdśakās, nī hog pa rñams* となっている)。さて世親はここに *kila* の語を加えている。『順正理論』はこれについて「經部於前所說義理心不生喜復説是難」。若諸近事皆具三律儀何縁世尊言有「四種」と述べて、この問いが經量部のものとし、また「此中經主説意為

欲<sup>レ</sup>勸<sup>レ</sup>励<sup>レ</sup>我国諸師<sup>ニ</sup>受<sup>レ</sup>持<sup>レ</sup>外<sup>ニ</sup>方<sup>ニ</sup>經<sup>ノ</sup>部<sup>ヲ</sup>所<sup>レ</sup>誦<sup>ト</sup>と<sup>(88)</sup> といつて世親が經量部に朋したことを示している。ただし *kīla* の語については言及がない。諸註釈書にも *kīla* の説明はない。それゆえこの *kīla* を判断するには漢訳『順正理論』によるしかない。しかし『順正理論』の經部の語は玄奘の付加ではなく原文にあったものである。それはスティラマティが衆賢 (*slob dpon ḥdus bzar*) のこの部分を引用しているからである。この部分は玄奘訳とほぼ一致し、この問いを經部に帰せしめてゐる。<sup>(89)</sup>

以上より、世親はこの問いに対する有部の答えに不信を持ち、經量部の立場からこの *kīla* を付したものと思われる。また經量部のこの問いは『大毘婆沙論』の健駄羅國諸論師の思想を受けつぎ発展させ、『大名經』などをもって有部に反論したといえる。

〔Ⅷ〕 V. 37. *tathaughayogā dṛṣṭināṃ pīthagbhāvas tu pāṭavat. nāsraveṣu. asahāyānāṃ na kīlasyānukūlarā.* <sup>(90)</sup>

〔玄奘訳〕 瀑流軌亦然。別立、見利故。見不、順、住故。非<sup>ニ</sup>於、漏、獨立<sup>一</sup>。

〔真諦訳〕 瀑河繫亦爾。別立、見明故。非<sup>ニ</sup>於、流<sup>一</sup>。無伴。由、非、順、流故。

〔チベット語訳〕 *chu bo sbyor ba ḥaṇ de bshin du. la ba rnam sgel phyir logs ṣig bstan. zag par ma yin grogs med nam. ḥiog paḥi rjes su mi mthun lo.*

『俱舍論』に漏 (*āsrava*)・瀑流 (*ogha*)・軌 (*yoga*) などの分類がみられる。漏には欲漏 (*kāmaśrava*) 有漏 (*bhavaśrava*) 無明漏 (*avidyāśrava*) の三漏がある。しかるに有部によると、瀑流と軌は漏とかわるものではないにもかかわらず、それぞれ見瀑流 (*dṛṣṭiyogha*) と見軌 (*dṛṣṭiyoga*) を加え四種に分類すべきであるという。なぜかという<sup>(91)</sup>と見 (*dṛṣṭi*) に<sup>(92)</sup>は、鋭く (*pāṭava, paitva*) また常に動いている (*calaiva*) 意味があるが、漏 (*āsrava*) は衆生を輪廻の世界に永く留<sup>(93)</sup>まらせる (*asayanti*) 義があるから、この二つは意味の上ではちがわしくなく、それゆえ漏に関しては見漏を立てず、

瀑流と軛にはそれぞれ見瀑流・見軛を立てるというものである。世親は有部の正統説を述べながら頌中に *kila* の語を用いている。また彼は長行釈でも *taṁ kila pativṛad oghayogeṣu prīṭhak sthāpitāṁ* 及び *na ca kila keyala dīṣṭaya asyānukūlah pativṛat* 二度にわたり *kila* を示している。

これについて衆賢は意外にも全く沈黙している。スティラマティもこの部分に関しては *kila* の語を註釈していない。ただプールナヴァルダナは「*kila* という語は、もし見が動きまわり、また鋭いがゆえに漏において独立した見漏が立てられないというならば、無明も(漏において)無明漏といわれるのだから鋭いものではないことになり、瀑流や軛においても独立して(無明瀑流・無明軛とは)説かるべきではないのであると述べんがためである」として、漏に見漏を立てず三漏に分ち、瀑流・軛には見を加え四に分類する不合理に対する世親の不信を示している。ヤシヨミトラは長行釈のはじめの *kila* について「*kila* の語は他者の意見を示すものである」とし世親の不信を示している。なお『大毘婆沙論』では上述の三漏・四瀑流・四軛等が確立しており、三漏に対して譬喩者が二漏を立てたことが記されているが、世親のこのような批判は見出せない。これによって、この *kila* は有部の分類に反対した世親個人の不信を示す語であることがわかる。<sup>(95)</sup>

以上のように『俱舍論』以後の『順正理論』およびスティラマティ、プールナヴァルダナ、ヤシヨミトラの諸註釈により、『俱舍論』頌中の八つの *kila* はすべて作者世親の有部に対する不信を示すものであり、またそのうち七つまでが経量部(*Sautrantika*)の意見に基き、一つ(Ⅷ)だけが世親の個人的意見によるものであることがほぼわかった。また七つの経量部説もそのほとんどが後世発達した主張であり、『大毘婆沙論』からの古説を継承したのは(Ⅵ)の譬喩者と(Ⅶ)の健駄羅國諸論師の二説であることもほぼ明らかである。このことから、経量部(*Sautrantika*)の主張も名称も、かなり後世にできたものではないかと思われるのである。<sup>(96)</sup>

以上の結論はしかし、上述の『俱舍論』の成立物語が必ずしも歴史的事実であったことを証するものではない。真諦は *kīla* の語を訳していないことが多く、また衆賢も『順正理論』で *kīla* の語を攻撃しないばかりか『俱舍論』の記述を繰り返している箇所がある。玄奘が *kīla* を訳さなかったのは『順正理論』にこの語への言及がなかったところばかりである。それゆえこの成立物語に関しては今はまだ、(1) 歴史的事実であった、(2) 衆賢の『順正理論』によってこの物語が生まれ、後世の註釈家はこれに左右された、という二つの可能性を残しておきたい。『俱舍論』には長行釈にもかなりの *kīla* の語があり、その多くが世親の不信を示している。

## 六 『俱舍論』頌についての考察

前述のように、『俱舍論』成立の伝承説は、三つの独立した源を求めることができる。そして世親がまず本頌を造ってこれをカシュミールに送り、後に乞われてこれに対する釈論を造ったことで一致していた。果たしてこれは歴史的事実であろうか。それともまた歴史的事実を、他の可能性の中に見出すことは出来ないだろうか。すなわち、(A) 世親は釈論だけ書いて、後世の人がそこから頌を引き出して、現存の本頌ができたのではないか、(B) たとえそうでないとしても、世親は本頌を造りながら同時に釈論を著したのではないか、という可能である。この点について、『俱舍論』自身の内容から考えてみたい。

(A) の場合、最も問題になるのは、後世の人が釈論中に挿入されている多数の引証頌を、いかに本頌と区別するかということである。これを本頌の内容から区別することは難しい。なぜなら、*kīla* の語を検討しても明らかかなように、『俱舍論』本頌には毘婆沙師 (Vaiṣaṣika) の立場から書かれたものばかりでなく、經量部 (Sautrāntika) や世親自身の立場から示されたものも混っているからである。そこで本頌を導入する直前の語に注意してみた。その結果は

kip tu, api tu, tāvat, yāvat, tasmāt, yasmāt, kip karaṇam, tatra, kip tarhi, tat punar, yasmād  
utpadyate, uktam, ucyate, katham kītvā  
などがほとんどある。

しかしこの他に<sup>(67)</sup> aha の語が頌の直前にくる場合が四八例ある。すなわち

kati.....ity aha, kati.....vaktavyāḥ. aha, ata aha

などの形である。aha は *vaḥ* (云々) の perfect 三人称単数であるから特に注目される。『俱舍論』は約六〇〇の本頌を、さらにいくつものに区切って解釈する様式をとっており、筆者の数えたところによると、全体で本頌を一七〇〇に区切っている。一七〇〇回のうち aha が四八回 (三%にも満たない) しか用いられていないことは注意されねばならない。<sup>(68)</sup> 筆者は本頌と釈論とは、ともに世親が造ったものだ、ひとまず考えている。それゆえ、世親は自分で造った頌であるために、これを導入する語に aha を用いることが少なかったのではないかと思われる。<sup>(69)</sup>

さて次に『俱舍論』中に散見される引証頌は、後に問題とするものを除いて四三あるが、これらの直前にくる導入句を挙げてみよう。明らかに引証頌であることが知られるもの二三のうち

Bhagavatoktam とな iti Bhadanta Kumāralataḥ と人名が出ているもの

一四

iti gatha とな uktam hi sūtre と書名が出ているもの

九

表面的には引証頌であることがわからないうもの二〇のうち

直前に何も語がないもの

三

katham uktam & uktam hi とな uktā の語が出るもの

三

aha cātra

九

aha khalv api

二



anye punar ahuh

—

yathaha

—

yad aha

—

であり、aha catra のように aha で導かれるものが非常に多く、二〇のうち一四もある(七〇%にのぼる)。これは世親が、自分の造った本頌でないことを意識したためであろう。

以上のように本頌と引証頌を導く aha の用法には差があるが、しかし両方ともに aha, ukta が導く sloka を、後世の人がよりわけて本頌をつくり上げることは、やはり不可能であると思われる。また『俱舍論』の写本には、校訂本のような頌の番号が付されていない。それゆえやはり、世親が自身で本頌を構成したことは間違いないであろう。

(B) の場合、すなわち世親が本頌と釈論を同時に造ったのではないか、という可能性を考えてみよう。この問題を扱うことは、意味が少なくかもしれない。なぜなら、たとえ世親が本頌だけをはじめに公表したとしても、そのさい後に釈論となるべきノートを所持していたに違いないからである。しかし今は、歴史的事実を知るためにこのことを扱ってみよう。

この調査はきわ立った結論をもたらさない。しかし『俱舍論』に三回あらわれる sangrahasloka(撰頌)が注目されるべきだと考える。これらの撰頌は、直前の本頌の内容を、そのまま要約(sangraha)したり、釈論の一部分を要約しその本頌を補足するためのものである。

(a) sangrahasloka /

upapattisamāpattivairāgyaparīṇaṣu /

kusalapratīśandhau ca citralabho hy atadvataḥ / iti (根品第七頌<sup>(101)</sup>)

第七三頌は、三界十二心の得を扱ったものである。釈論は次に『雑心論』の頌を掲げ、世親自身これに反対の点が

あることを述べた後に、この摂頌でこの項を結んでいる。ところでこの摂頌は、新たな心が起こる場合を五通りに示したものであり、釈論の一部分を要約し理解を容易ならしめると同時に、第七三頌を補足するための序論的性格を有するものと考えることができよう。

(b) punar asyaivārhasyādhyardhena ślokena saṅgraho bhavati /  
 duḥkhaheṭudigabhyasahaya dhātutraye 'malāḥ /  
 pañcaśādaśavijñānadaśavijñānagocarāḥ /  
 nirodhamārgadīgḥeyāḥ sarve svādhikagocarāḥ / iti. (随眠品第三一頌<sup>(103)</sup>下)

この摂頌は、一箇半 (adhyardha) の頌、すなわち一六 syllables の詩が三行並んだものである。この項の主題は、一六の法がいかなる識の対象になるかということであり、直前の一連の本頌、第二九、第三〇、第三一頌のまさに要約 (mdor bsdu na) にすぎない。

(c) gāṇānugamaḥ sthānam lakṣaṇāvivartana /  
 parisuddhiś ca śoḍeyam ānāpānasmṛti mata / iti saṅgrahaślokaḥ. (賢聖品第二二頌<sup>(105)</sup>下)

第二二頌は数息観の特徴を種々に示したものであるが、頌の最後が sadvidha gāṇānādibhiḥ (数えることなどの六種である) で終わっている。釈論はこの部分について、数息観を完全に行うための方法として、gāṇana (数)・anugama (随)・sthāpana (止)・upalakṣaṇa (観)・vivarta (転)・parisuddhi (淨)の六を挙げて詳しく説明しているのであるが、右の摂頌はその直後にこの六つを再び列挙して、頌の形でまとめている。ゆえにこれは釈論の一部分の要約であり、また本頌の補足といえる。

以上の三頌のうち、(b)は単に本頌の内容全体を要約であるが、(a)(c)はいずれも各釈論の一部分の要約であり、また同時に各本頌の補足とみることができよう。それゆえ(a)を本頌に加えれば、釈論はさらに明快になったことであろう。

また(6)は『大毘婆沙論』に詳説されているので重要と考え、撰頌となったのであろうが、それならば本頌の形を少し変えて、これをも本頌に加えた方がふさわしい。これらを撰頌の形でしか示し得なかったのはなぜか。いずれにしても三撰頌の存在は、世親が本頌に不満足であったことを示す印象を強く受ける。以上により明確にはないが、世親はまず本頌を公表し、後にそれに従って釈論を著した可能性が多いと考えたい。

ところで『俱舍論』本頌には *pravakṣyami* とか、*mayā* のように一人称単数で示されるものがある。<sup>(107)</sup>ところが釈論では *jñāpayisyamah*, *vakṣyamah*, *darśayisyamah*, *upapādayisyamah* のように一人称複数が用いられている。また釈論には *Ācārya* の語が存在する箇所があるが、これが本頌の作者を示していることは、文脈と諸註釈書の記述より明らかである。<sup>(108)</sup>つまりこの事實は、実際には世親が本頌と釈論を造ったとしたも、表面的には本頌は世親が造り、釈論は彼の弟子たちが祖述したという体裁になっていることを示している。釈論は弟子たちの著述という形にして、少しでも自己を表面に出さないように試みたのは、カシュミールの人々に対する配慮ではなかったろうか。とするとここにも、伝承説の歴史的事実性の投影を認めることができるかもしれない。

以上の考察から、『俱舍論』の成立は伝承説の通り、まず世親が本頌を造って公表し、後に再びこれを用いて釈論を著した可能性が多く、そしてこのさい、釈論は弟子たちが祖述する体裁をとったけれども、本頌を導く語として *āha* の語は少ししか用いなかった、ということが出来る。そしてここに至って我々は、冒頭で示した『俱舍論』成立の物語がかなり歴史的事実を示していることに気がつくのである。

## 第二節 クマールラータ

まず経量部(Sautrantika)に関係があると思われる仏教論師、クマールラータ(Kumārata)について、諸資料を提示し、後に筆者自身の見解を付してみよう。

## 一 伝 承

## (A) 『大唐西域記』卷三

(但叉始羅国の項) 捨頭窣堵波側有僧伽藍。庭宇荒涼僧徒減少。昔經部拘摩羅羅多童<sup>唐言</sup>論師於此製述諸論<sup>(1)</sup>。

## (B) 『大唐西域記』卷二一

(羯盤陀国の項) 無憂王命世即其宮中建窣堵波。其王於後遷居宮東北隅。以其故宮為尊者童受論師建僧伽藍。台閣高広佛像威嚴。尊者但叉始羅人也。幼而穎悟早離俗塵。遊心典籍棲神玄旨。日誦三萬二千言。兼書三萬二千字。故能學冠一時彦一名高<sup>二</sup>當世<sup>一</sup>。立正法摧邪見。高論清拳無難不酬。五印度國咸見推高。其所製論凡數十部。並盛宣行莫不翫習。即經部本師也。當此之時東有馬鳴。南有提婆。西有童猛。北有童受。号為三日照世。故此國國王聞尊者盛德與兵動衆伐但叉始羅。脇而得之。建此伽藍。式昭瞻仰<sup>(2)</sup>。

以上は玄奘の直接の手記である。この記述の中では、この無憂王(Asoka)が羯盤陀(Kharbanda)の王であり、ま

さにその王(此国国王)が尊者クマーラータを得るために兵を興してタクシャシラー(Taksasila)を伐ったという点を注意しなければならない。またこの記述によれば玄奘はクマーラータ(童受)を、馬鳴(Asvaghosa)・竜樹(Nāgārjuna)・提婆(Aryadeva)と同時代の人物と考えていた。現在の研究によると、この三者は二世紀後半から三世紀後半の人物とみられているから、クマーラータもこの年代のどこかに属していたと考えることができよう。

(C) 『大唐大慈恩寺三藏法師伝』卷二

(胆叉始羅国の項) 塔側有<sub>二</sub>伽藍<sub>一</sub>。昔經部師拘摩邏多<sub>唐言</sub>於<sub>レ</sub>此製<sub>二</sub>造衆論<sub>一</sub>。<sup>(3)</sup>

(D) 『大唐大慈恩寺三藏法師伝』卷五

(羯槃陀国の項) 本是脂那提婆瞿但羅<sub>唐言</sub>王故宮有<sub>二</sub>故尊者童寿論師伽藍<sub>一</sub>。尊者但叉始羅国人也。神晤英秀。

日誦三万二千言<sub>一</sub>。兼書亦爾。遊<sub>二</sub>戲衆法<sub>一</sub>雅閑著述。凡製<sub>二</sub>論數十部<sub>一</sub>。並盛宣行。即經部本師也。是時東有<sub>二</sub>馬鳴<sub>一</sub>。南有<sub>二</sub>提婆<sub>一</sub>。西有<sub>二</sub>竜猛<sub>一</sub>。北有<sub>二</sub>童寿<sub>一</sub>。号為<sub>二</sub>四日能照有情之惑<sub>一</sub>。童寿声誉既高。故先王躬伐<sub>二</sub>其国<sub>一</sub>迎而供養。<sup>(4)</sup>

(C)と(D)はいずれも玄奘の弟子慧立、彦棕の玄奘伝であるが、上記の『大唐西域記』をそのまま利用していることがわかる。

(E) 『成唯識論述記』卷二一本

此破<sub>二</sub>日出論者<sub>一</sub>。即經部本師。仏去<sub>二</sub>世後<sub>一</sub>、一、百、年、中、北天竺恒叉翅羅国有鳩摩羅多<sub>二</sub>。此言<sub>二</sub>童首<sub>一</sub>。造<sub>二</sub>九百論<sub>一</sub>。時五天竺有<sub>二</sub>五大論師<sub>一</sub>。喩如<sub>二</sub>日出明<sub>一</sub>導世間<sub>一</sub>。名<sub>二</sub>日出者<sub>一</sub>。以<sub>二</sub>似<sub>一</sub>於<sub>二</sub>日<sub>一</sub>亦名<sub>二</sub>譬喩師<sub>一</sub>。或為<sub>二</sub>此師造<sub>一</sub>喩聲論<sub>二</sub>集<sub>一</sub>諸奇事<sub>一</sub>名<sub>二</sub>譬喩師<sub>一</sub>。經部之種族。經部以<sub>二</sub>此所說<sub>一</sub>為<sub>二</sub>宗<sub>一</sub>。當時猶未<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>經部<sub>一</sub>。經部四百年中方出<sub>二</sub>世故<sub>一</sub>。<sup>(5)</sup>

右の記述は、玄奘の弟子窺基の説であり、古来極めて有名なものである。後世つくられた経量部の歴史は主にこれに基いているといつてよい。すなわち窺基によれば、仏滅一百年にクマーラータが出現し、彼は譬喩師と呼ばれた。

彼が経量部の思想上の祖師であるが、当時はまだ経量部という部派は存在せず、経量部の出現は仏滅四百年中のことである、というのである。しかしこの窺基の伝承は、上掲の『大唐西域記』の記事の恣意的解釈から生じたもので、正しくないものを多く含んでいると思われる。それを列挙すると次のようである。

(1) クマールラータを「仏去世後一百年中」とするのは、『大唐西域記』の「無憂王」をマガダ(Magadha)のアショーカ王と考えてしまったためである。<sup>(6)</sup>この「無憂王」は文脈から明らかに、羯盤陀(Kharbanda)を統合し、ここに宮殿を造り住んでいた王であるから、マガダのアショーカ王とは別人である。この国は今日のタシクルガンであり、七世紀の『大唐西域記』には、「この国の人々は容貌は醜く、氍毹や褐を身に着けている。文字・言語は、おおむね佉沙国(Kashgar)と同じである」とあるから、恐らくアリア人とはちがった人種の国であったにちがいない。さらにマガダの大アショーカ王が仏教徒になってから、高僧を獲得するために、他国に戦争をしかけた事実は今日知られていないのである。

ところが窺基はこの王を、マガダのアショーカ王と取り違えてしまったのである。彼は『異部宗輪論』や『大唐西域記』によって、マガダのアショーカ王が仏滅一百年直後に統治していたことを知っていた。自らも『異部宗輪論述記』の中でそのことを詳述している。この王のときクマールラータはすでに有名な学僧であり、人々から尊敬されていたのだからかなりの高齢になっていたはずである。それゆえクマールラータが活躍した年代は、仏滅一百年中(仏滅一〇〇年)であるはずである、と考えたのであろう。

(2) 「時五天竺有五大論師」も、『大唐西域記』の「五印度国」から思いついただけのものと思われる。五大論師の名を記していないのは、第五の論師名を知らなかったからであり、また仏滅一百年に馬鳴・竜樹・提婆の名を出すことが憚られたからであらう。

(3) 「以似於日亦名譬喩師」。或為<sub>下</sub>此師造<sub>中</sub>譬喩論<sub>上</sub>集<sub>中</sub>諸奇事<sub>上</sub>名<sub>中</sub>譬喩師<sub>上</sub>は、クマールラータがなぜ譬喩師と

呼ばれたのかという説明である。しかしはじめの「太陽に譬えられたから譬喩師といわれた」という説明は人を納得させるものではない。なぜならこの説明による限り五大論師がいずれも譬喩師と呼ばれなければならないことになるし、またインド仏教で種々のものに譬えられた人物は多いので、彼だけこの理由で譬喩者と呼ばれる必然性はないからである。後の方の「喩鬘論を造ったから譬喩師といわれた」という説明はあり得ることである。一九世紀に中央アジアで発見された写本 *Kalpanamanditika* は、そのコロフォンによればクマールラータの作であり、*Distanta-parkti* とも呼ばれたことが明らかであり、これは「喩鬘論」に比定され得るからである。

しかし窺基の意図は、仏滅一百年中のクマールラータが、(彼によれば)後代の『大毘婆沙論』にしばしば言及される譬喩者と同系であることを示さんとするにある。ところが『大毘婆沙論』を精査してみると、譬喩者の譬喩の意味は世間の現喩(*distanta*)のことであり、世間の現喩ばかり用いて有部の法(*dharma*)の規定を乱す輩、という軽蔑の意味で用いられていることがわかる。『大毘婆沙論』の中で毘婆沙師(有部)が譬喩者に対して「此非修多羅・毘尼・阿毘曇。不可<sub>レ</sub>以<sub>二</sub>世間現喩・難<sub>レ</sub>賢聖法<sub>一</sub>」と非難しているのは、このことを物語っていると思われる。

(4) 「当時猶未<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>經部<sub>一</sub>」。經部四百年中方出<sub>二</sub>世故<sub>一</sub>とは、『大唐西域記』の中でクマールラータを「即經部本師也」としているの、彼を経量部と結びつけるための記述である。すなわち仏滅一百年中の人物が、『異部宗輪論』の伝える「仏滅第四百年の初めに派生した經量部」の祖師にはなり得ないので、右のように記さざるを得なかったのである。

窺基のこの記述は古来有名なものであり、この誤った伝承によって「譬喩師クマールラータ(仏滅百年中)↓經量部(仏滅四百年中)」という公式が確定され、今日に至っているのである。

(F) 『成唯識論述記』卷四本

譬喩師是經部異師。即日出論者。是名<sub>二</sub>經部<sub>一</sub>。此有三種。一根本鳩摩羅多。二室利邏多。造<sub>二</sub>經部毘婆沙<sub>一</sub>。正理

所言上座是。三但名<sub>二</sub>經部<sub>一</sub>。以下根本師造<sub>二</sub>結鬘論<sub>一</sub>広説<sub>レ</sub>譬喩<sub>レ</sub>名<sub>二</sub>譬喩者<sub>一</sub>。從<sub>二</sub>所説<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>名也。其実総是一種<sub>二</sub>經部<sub>一</sub>。<sup>(9)</sup>  
 この記述も古来極めて有名である。そして最も重要なことは、クマーララータは種々の譬喩の論書を作ったので譬喩者と呼ばれた、という記述である。このような伝承は古来有名であるが、その源は、この窺基の記述によるのである。これらの窺基の記述からみると、『大毘婆沙論』に極めて頻繁に引用される譬喩者は、このクマーララータのこのように思われる。しかし『大毘婆沙論』の譬喩者が、クマーララータの『喩鬘論』などと同じ譬喩の意味に用いられているとは思われない。『大毘婆沙論』の譬喩者は、クマーララータよりずっと前代の人であることは、後に述べるであらう。

## (G) 神泰『俱舍論疏』卷二

鳩摩羅多此云<sub>二</sub>童子<sub>一</sub>。是經部師。<sup>(10)</sup>

## (H) 普光『俱舍論記』卷二

鳩摩羅多此云<sub>二</sub>豪童<sub>一</sub>。是經部祖師。於<sub>二</sub>經部中<sub>一</sub>造<sub>二</sub>喩鬘論・癡鬘論・顯了論等<sub>一</sub>。經部本從<sub>二</sub>説一切有中<sub>一</sub>出。以<sub>レ</sub>經為<sub>レ</sub>量名<sub>二</sub>經部<sub>一</sub>。<sup>(11)</sup>

## (I) 法宝『俱舍論疏』卷二

鳩摩羅多此云<sub>二</sub>豪童<sub>一</sub>。是經部祖師。於<sub>二</sub>經部中<sub>一</sub>造<sub>二</sub>喩鬘論・癡鬘論等<sub>一</sub>。<sup>(12)</sup>

(G)(H)(I)は、いずれも玄奘が『俱舍論』を翻訳した際の訳場で働いていた弟子たちの手になるものであるが、上記の『大唐西域記』及び窺基の『成唯識論述記』及び『異部宗輪論』の記述を援用したものにすぎない。

## (J) 僧祐『出三藏記集』卷一二、「薩婆多部記目錄序」第六

馬鳴菩薩第十一—鳩摩羅駄羅漢第十二—韋羅羅漢第十三—瞿沙菩薩第十四—富樓那羅漢第十五—後馬鳴菩薩第十六……竜樹菩薩第三十四—提婆菩薩第三十五……訶梨跋暮菩薩第四十三—婆秀槃頭菩薩第四十四<sup>(13)</sup>



これは、クマールラータを、玄奘の弟子たちよりも非常に早い年代の人とみなしている。

(K) 僧祐『出三藏記集』卷二、「長安城内齊公寺薩婆多部仏大跋陀羅 (Buddhabhadrā) 師宗相承略伝」

鳩摩羅大菩薩第二十五……呵梨跋摩菩薩第三十八―婆秀槃頭菩薩第三十九<sup>(14)</sup>

これは、(J)よりも遅くみるが、ハリヴァルマンやヴァスヴァンドゥよりかなり前代とみている。

以上(A)~(K)までの資料は、クマールラータを、比較的早い時代のもものとみなす印象を与える。しかし、以下はこの人物を、かなり遅い時代とみるものである。

(L) 『付法藏因縁伝』

十一馬鳴……十三竜樹……十七僧伽那舍―十八鳩摩羅駄……二十婆修槃陀<sup>(15)</sup>

(M) 僧祐『出三藏記集』卷一、「呵梨跋摩伝序」第八 江陵玄暢作

呵梨跋摩……遂抽簪革服為<sub>二</sub>薩婆多部達摩沙門究摩羅陀弟子<sub>一</sub>。其師既器而非凡。即訓以名典。迦旃延所造大阿毘曇乃有数千偈。而授之曰。此論蓋是衆經之統例。三藏之要目也。若能專精尋究則悟道不<sub>レ</sub>遠。於是跋摩敬承鑽習<sup>(16)</sup>。

これは『出三藏記集』に収録された江陵玄暢(四一六―四八四)の「呵梨跋摩伝序」である。これによれば『成実論』の作者ハリヴァルマンは薩婆多部 (Sarvastivādin=説一切有部) の達摩沙門であるクマールラータの弟子であったという。つまりクマールラータは有部に属し、ハリヴァルマンの師であったことになる。

(N) 吉蔵『三論玄義』

成実論者仏滅度後九百年内有<sub>二</sub>呵梨跋摩<sub>一</sub>。此云師子鎧之所造也。其人本是薩婆多部鳩摩羅陀弟子<sup>(17)</sup>。

これは吉蔵の伝承であるが恐らく(M)に基いていると思われる。『成実論』は『俱舍論』のやや以前に造られたものと思われるので、クマールラータは、かなり後代の人物といえよう。(L)の資料はこの間の事情に適合する。また、彼が玄奘の伝えるように経部の本師ではなく、説一切有部に属していたことがわかる。

以上述べた一四の資料のうち、玄奘の直伝(A)(B)はクマールラータを経部の本師とはいっているが、その年代を示してはいない。仏滅百年中の人物となしたのは、(E)(F)の窺基によるのである。

## 二 断 片

(A) 此中大德鳩摩邏多作如是說。

是処心欲生 他礙令不起

応知是有对 無对此相違 (『阿毘曇心論經』卷一、大正二八、八三五頁中。『俱舍論』卷二、大正二九、七頁中。『俱舍釈論』卷一、大正二九、一六七頁中。Kosā, p. 20, l. 1—l. 3; Dīpa, p. 16, l. 8—l. 10)

(B) 如彼大德鳩摩邏多說如是頌。

若爪指舌端 無別增上用

動觸嘗有膳 作用心無差 (『順正理論』卷六、大正二九、三六一頁上)

(C) 尊者矩摩邏多作如是說。仏有漏無漏法皆是仏体。故契經說。「今者仏身衰老朽邁」。又世尊說。「我今重病生隣死受」。告阿難陀。「汝応為仏於此敷設盥恒羅僧」。又契經言。「汝等商主若得見仏獲無上利」。又契經言。「諸苾芻衆受持仏語」。又契經言。「於如来所惡心出血」。又經說。仏以足躡衣。又契經言。「我今觀仏威光熾盛如妙金台」。又如尊言。「我今欲往婆多山処報藥叉恩」。又契經言。「汝等商主若得見仏獲無上利」。又饒益他方得名仏。饒益他者多是俗智。又諸仏用大悲為体。此是有漏法。有情相転故。如是等類教理衆多。非無漏中可有斯事。故非唯無漏仏法為仏体。(『順正理論』卷三八、大正二九、五五七頁上)

こは、有部が仏を仏たらしめる (buddhakāra) ものは無漏の法だけであると主張するのに対している。

(D) 如<sub>二</sub>尊<sub>一</sub>者<sub>二</sub>拘<sub>一</sub>摩<sub>二</sub>羅<sub>一</sub>陀<sub>二</sub>所<sub>一</sub>說<sub>二</sub>偈<sub>一</sub>言<sub>一</sub>。

諸趣悉變化 唯除淨居天

隨業種種轉 無処不受生 (『入大乘論』卷下、大正三二、四八頁中)

(E) 〈大徳ク、マ、ー、ラ、ラ、ー、タ、は、次のように考える。窓の中に入った人には、窓の正面にいても、窓から離れていても、塵は存在する。しかし光のあるところにいる人は、塵を見ることができ、光から離れている人は、塵を推論で知るだけである。これと同様に、過去と未来の二世にある法が存在することが説明される。聖人は、すぐれた智(ñāna)を得て現に塵をみることができ、普通の人の塵に対する慧は、現在の根・境・識によって生ずる。〉  
(Dīpa, p. 277, l. 21—l. 24)

これは三世実有を主張するものである。以上の(A)(B)(C)(D)(E)は、資料が直接クマララータのものであると示すものである。以下は、註釈書により、間接的に彼に帰せられる断片である。

(F) 有余於<sub>レ</sub>此<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>頌<sub>レ</sub>釈。

能為<sub>二</sub>苦<sub>一</sub>因<sub>二</sub>故<sub>一</sub> 能集<sub>二</sub>衆<sub>一</sub>苦<sub>二</sub>故<sub>一</sub>

有<sub>レ</sub>苦<sub>レ</sub>希<sub>レ</sub>彼<sub>レ</sub>故 說<sub>レ</sub>衆<sub>レ</sub>亦<sub>レ</sub>名<sub>レ</sub>苦 (『俱舍論』卷二、大正二九、一二四頁下)

〈また曰く。〉

「苦の因なるがゆえに、多くの苦をそなえているがゆえに、苦が存在するときそれ(衆)を願うがゆえに、衆は苦であると決定される。」(Kosa, p. 329, l. 23—l. 24)

この頌についてインドと中国の諸註釈書は、クマララータのものとしている。この頌については、後に述べるであらう (Yasomirā, p. 517, l. 19; p. 518, l. 3—l. 4; *Purṇavardhana*, Peking, Vol. 118, p. 14.3:8—4.1. 『俱舍論記』卷二、大正四一、三三四頁中。『俱舍論疏』卷二、大正四一、七二六頁上)。

## (g) 有頌言

如<sub>レ</sub>以<sub>二</sub>一睫毛<sub>一</sub> 置<sub>レ</sub>掌人不<sub>レ</sub>覺

若置<sub>二</sub>眼睛上<sub>一</sub> 為<sub>レ</sub>損及不<sub>レ</sub>安

愚夫如<sub>二</sub>手掌<sub>一</sub> 不<sub>レ</sub>覺<sub>二</sub>行苦睫<sub>一</sub>

智者如<sub>二</sub>眼睛<sub>一</sub> 緣極生<sub>二</sub>厭怖<sub>一</sub> (『俱舍論』卷二、大正二九、一一四頁中)

《手のひらの上に置かれた一つのまつ毛は、人々に覺知されないが、眼の上に置かれた(一つのまつげ)は、心配と苦痛を作る。そのように、手のひらに例えられる愚者は行苦性というまつ毛を覺知しないが、眼に例えられる智者は、これ(行苦性のまつ毛)によって実に厭怖をつくる。》(Kosa, p. 329, l. 12—l. 15)

この頌に関しては、中国の註釈書『俱舍論記』だけが、経部師クマールラータの頌という(『俱舍論記』卷二、大正四一、三三四頁中)。これはまた *Madhyamaka-vṛtti*, p. 476 に引用されている (de La Vallée Kosa, IV, p. 127)。ただしこれに似た一句は、『成実論』に記されている。すなわち

若聖人住<sub>二</sub>無漏心<sub>一</sub>深厭<sub>二</sub>一切<sub>一</sub>。故無漏心生則深生<sub>二</sub>厭患<sub>一</sub>。如<sub>二</sub>睫入<sub>レ</sub>目。凡夫不<sub>レ</sub>知。皆以<sub>レ</sub>苦為<sub>レ</sub>樂。(『成実論』卷六、大正三三、二八三頁下)

## (h) 有頌曰

觀<sub>二</sub>為<sub>レ</sub>見所<sub>レ</sub>傷<sub>一</sub> 又壞<sub>二</sub>諸善業<sub>一</sub>

故仏説<sub>二</sub>正法<sub>一</sub> 如<sub>二</sub>牝虎銜<sub>レ</sub>子

執<sub>二</sub>真我<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>有 則為<sub>二</sub>見牙<sub>一</sub>傷

撓<sub>二</sub>俗我<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>無 便壞<sub>二</sub>善業<sub>一</sub> (『俱舍論』卷三〇、大正二九、一五六頁上)

《見という牙によって裂かれること、及び〔善〕業のこわれることを見て、もろもろの勝者は、牝虎がその子を

運ぶように法を説いている。我があるという考えを持つ人は、見という牙によって傷つけられる。世俗の我に到達しないと、善業という子をこわすことになる。』(Kosā, p. 470, l. 7-1. 10)

これについてヤシューミトラ、『俱舍論記』は、これをクマララータの作となしている。またこれは、『成実論』にもあらわれている。すなわち

- 有三諦。若説第一義諦「有我是為身見」。若説世諦「無我是為邪見」。若説世諦故有我第一義諦故無我「是為正見」。又第一義諦故説「無」。世諦故説「有」。不墮「見中」。如「是有無二言皆通。如二虎啗子。若急則傷若緩則失。如「是若定説「有我則墮身見」。定説「無我則墮邪見」。『成実論』卷二〇、大正三一、三二六頁下)
- (I) 『坐禪三昧經』卷上の初めの四三偈。(大正一五、二六九頁下、二七〇頁上中下)

『出三藏記集』卷九によれば、僧叡法師はこの經の偈について次の如く伝えている。

初四十三偈是兜摩羅羅陀法師所造。後二十偈是馬鳴菩薩之所造也。(大正五五、六五頁上)

(J) *Kalpanāmanditā*

これは断片ではなく、一冊の書物である。このコロッファンに Kumāralata の作と記されている。しかしこれは、漢訳『大莊嚴經論』と同じものであり、後者は馬鳴 (Aśvaghoṣa) の作となっていて、ここに大きな議論が起こった。もしこの書をクマララータのものと考えれば、この書にはカニシユカ王の事跡が記されているので、クマララータはカニシユカ王の後ということになる。そしてこのことは正しいであろう。<sup>(18)</sup> このうち (G) と (H) は、ハリヴァルマンの『成実論』にそのまま引用されている。これらがクマララータの真作とすれば、右に述べた『出三藏記集』『三論玄義』の伝える「ハリヴァルマンはクマララータの弟子である」という伝承は信憑性のあるものということになる。また玄奘は、彼を経部の本師といっているが、断片(H)によれば、クマララータは三世実有を肯定しており、有部の立場といえる。この点でも、『出三藏記集』『三論玄義』の伝承の方が信憑性がある。

## 三 史的人物としてのクマララータ

以上にわたって筆者は、クマララータの伝承と、その断片をあげた。これらのクマララータが同一人であることを前提にして、歴史的人物としてのクマララータの年代をおおよそきめてみたい。右の伝承で玄奘は、年代には触れないが、彼を経部の祖師であるといっている。しかし断片(B)によれば、クマララータは、三世の法の実有を説明しているから、説一切有部の立場にあったといえよう。

右に用いた断片のうち(A)有対偈を検討して、クマララータの時代を決めてみたい。

彼の有対偈とは『阿毘曇心論経』『俱舍論』『アビダルマ・ディーパ』に引用されているものである。いま『俱舍論』によってこれを示せば

yatrotpisor manasah prāṭighāṭaḥ śakyate paraiḥ kartum. tat sapratigham jñeyam viparyayaḍ  
apratigham iṣyam. iti Bhadanta Kumāralataḥ.<sup>(2)</sup>

《大徳クマララータはいう。その場所で生ぜんとする心が、他のために礙えられる。この〔場所〕が有対である  
と知らるべきである。これと逆のものが無対であると認められる。》

ところで説一切有部では早くから、有対法とは一〇の有色処であり、無対法とは意処、法処の二処であることに決定していた。例えば

十二処幾有対等者十有対二無対。(『品類足論』卷一五)

十八界幾有対等十有対八無対。(同卷一七)<sup>(20)</sup>

ところが『大毘婆沙論』に至って三有対法がはじめてあらわれる。すなわち障礙有対法・境界有対法・所縁有対法の

三である。(一)障礙有対法とは、物質は互いに礙えあうので、物質は一般に有対法といわれる。例えば石を以て石を撃つ場合である。それゆえ障礙有対法とは眼根乃至身根と色境乃至触境の十有色処を指す。(二)境界有対法とは、心心所と六根・六境が結びついて認識が成立するとき、心心所と六根が対象に対して有対法であるといわれる。(三)所縁有対法とは、心心所と対象とが直接対応する関係であり、このとき心心所は対象に対して有対法であるといわれる。

以上の三有対法のうち、障礙有対法と境界・所縁有対法では、対(礙)の意味が全く異なっていることに気がつくであろう。障礙有対法では、物質と物質が礙えあうという対(礙 *pratiṣṭhata*) 本来の意味で用いられているのに対して、境界・所縁有対法では認識を成立させる結びつき(『大毘婆沙論』ではこれを「拘礙」の語で説明する<sup>(21)</sup>)が対とよばれるのである。後代の『俱舍論』は『大毘婆沙論』の記述を手際よくまとめているが、このことを

「何ゆえに〔眼識や眼根が〕自己の対象において作用を起こしているのを礙というのか。それは、この〔対象〕を越えては〔眼識などは〕作用を起こさないからである。〔それゆえ認識が成立することを礙というのである。〕<sup>(22)</sup>」と記し、なぜ礙(*pratiṣṭhata*)という語が、認識を成立させる要素の結びつきに用いられているかを説明している。そしてその根拠として『施設論』の

「水中で礙えられ(*pratiṣṭhate*)、陸上で礙えられない眼がある。例えば魚の眼である。昼に礙えられ、夜に礙えられない眼がある。例えば大部分の人間の眼である。」<sup>(23)</sup>

という文章を引用している。これによって眼識が眼根とともに対象の色を見るとき、眼識と眼根は対象に礙えられている(*pratiṣṭhate*)ことがわかるであろう。つまり境界・所縁有対法の根拠が示されたのである。以上の世親の記述は『大毘婆沙論』にそのまま示されており、世親がこれを踏襲したことがわかる。

さて『大毘婆沙論』ではこの項の前半の部分でくわしく有対法とは一〇の有色処であることを説明し、六種の規定をあげ、その後に脇尊者(*Paśva*)・尊者世友(*Vasumitra*)・大徳(*Bhadranta*)・尊者妙音(*Ghosaka*)・尊者覺天(*Buddha-*

deva) などのおのおのの規定を紹介している。いまその例をあげるならば

諸極微積聚是有対義。非極微積聚は無対義。

あるいは

尊者世友作「如是説」。「有細分相」有「障礙相」是有対相。無細分相「無障礙相」是无対相<sup>(24)</sup>。

しかしこれらの中には、クマールラータの有対偈に近い表現は全く見出せない。<sup>(25)</sup>

『大毘婆沙論』は後半の部分ではじめて、障礙・境界・所縁の三有対法の名称を持ち出し簡単に説明し、前述の『施設論』の一節を根拠としてあげている。

この事實は、有部でははじめ有対法とは十有色処であることが決まっていたが、後に『施設論』により境界・所縁の二有対法が加えられたために、従来の有対法が障礙有対法と名づけられたことを意味しよう。つまり境界・所縁有対法は、『大毘婆沙論』をあまり遡らないころにはじめて造られたと考えることができる。

さてここで問題のクマールラータの偈を考察してみよう。

「その場所<sup>（1）</sup>で生ぜんとする心が、他のために礙えられる。この「場所」が有対であると知らるべきである。これと逆のものが無対であると認められる。」<sup>（2）</sup>

これに対してヤシヨミトラの註釈はいう。

「その場所<sup>（1）</sup>において、すなわち所依と所縁において、生ぜんとする心の礙がすなわち心が生じないことが他によってなされ得るとは、中間の障礙物によって心が生じないという意味である。これだけが有対であるとはすなわち、この中間の障礙物たる礙によって有対ということになるからである。（中略）すなわち有対法とは五根五境の十界を自性とするのである。これと相違するから無対であると認められるとは、この場所において生ぜんとする心の礙が他によってなされ得ない。例えば意界と法界から意識が生ずるさい、中間の障礙が他によってなされ得ない



のである。それゆえ七心界と法界を自性とするものが無対法である。<sup>(26)</sup>

すなわちヤシ・ミトラによれば、この場所 (gatta) とは五根・五境であり、これだけが有対法である。例えば眼根が色境を見んとするとき、この中間に何らかの障礙物があれば、眼根はそれによって色境をさえぎられ、したがって眼識は生じない。それゆえ五根・五境の十有色処が有対法であることになる。これに対して意根と法境は、中間に障礙物があっても意識は生ずるから、無対法である。

それゆえこのクマララータの有対偈は、有部の三有対法のうちの障礙有対法を示したものに他ならない。そしてステイラマティ、プールナヴァルダナ、神泰も、全く同様に解釈している。

しかしクマララータはなぜ、『大毘婆沙論』の「石を以て石を撃つ」という説明のように、障礙有対法を単に物と物との礙え合いとみず、「生ぜんとする心」という表現を用い、所依・所縁の認識関係の中で説明しようとしたのか。<sup>(28)</sup> 筆者は長い間その理由がわからなかった。

これを解くカギは、上掲の『施設論』の一節にあると思われる。前述のようにこの一節を有部では、境界・所縁有対法の根拠に用いた。もう一度この文章を示すと

『水中で礙えられ (pratihanyate: tthogs pa)」、陸上で礙えられない眼がある。例えば魚の眼である。昼に礙えられ、夜に礙えられない眼がある。例えば大部分の人間の眼である。』

しかるに現存の『施設論』及びチベット語訳は以下の通りである。

又問。何因魚於水中能見陸中不見。答諸魚者目中瞳人眇淚所覆水中無障 (na badhate, mi gnod) 陸中有障。故水中見陸中不見。又問。何因人能昼見夜乃不見。答人之目中瞳人其狀黒色。昼乃無障 (na badhate; mi gnod) 夜即有障。是故昼見而夜不見。<sup>(29)</sup>

これは先にあげた『俱舍論』の引用する『施設論』の文章とは内容も形式も異なっている。そして『俱舍論』で「眼

は礙えられるから対象を見ることが出来る」というのに対して、現存の『施設論』が「眼は破壊されないから、対象を見ることが出来る」という点が特に異なっているのである。このことは恐らく有部の内部でも『大毘婆沙論』の頃すでに、この記述に二種の異なった解釈が存在したことを示すものであろう。旧訳『阿毘曇毘婆沙論』の相当箇所が新訳『大毘婆沙論』とほぼ全く一致しているのに、この箇所だけが逆であり

施設経説。有眼水中不障礙、(新訳は障礙)、陸地則障礙、(新訳は不障礙)。如魚等。昼不障礙、夜障礙者、(30) 人等。となつてゐるのは、この間の事情を物語るものであろう。(31)

とにかく現存の『施設論』のこの一節は

眼根が対象を捉えんとするとき、間に障礙物があつて眼根を破壊すれば、認識は成立しない。間に障礙物がなく眼根が破壊されなければ認識は成立する。

という意味にとるのが自然であろう。つまりこの一節は有部の境界・所縁有対法の根拠にはなり得ないのである。そしてこれはクマーラタの有対偈

眼根が対象を捉えんとするとき、間に障礙物があれば認識は成立しない(その場所で生ぜんとする心が、他のために礙えられる)。

と、内容も表現もよく似ている。クマーラタは現存『施設論』の記述を下敷きにしてこの偈を造り、この偈が障礙有対法を意味し、境界・所縁有対法の成立根拠にはなり得ないことを示さんとしたと考えてよいのではなからうか。こう考えるとこのクマーラタの偈は、有部が『大毘婆沙論』をあまり遡らないところに、『施設論』の文章を用いて境界・所縁有対法を想定してから後の議論だとみることが出来る。しかも『大毘婆沙論』中には彼の有対偈と同じ表現も、彼の名前も記されていない。

以上によりクマーラタは『大毘婆沙論』より後代の人物であると決定してよいであろう。『大毘婆沙論』には

カニシュカ王の記事があるので、(この王の年代を西暦二世紀の半ばとすれば)クマラーラータは紀元二世紀後半以後の人物と考えられる。それゆえ彼の有対偈の検討からも、窺基の伝承よりも玄暢の「クマラーラータは『成実論』の作者ハリヴァルマンの師である」という伝承の方が、歴史的事実として支持され得るのである。

### 第三節 シュリーラータ

シュリーラータ(Srīlāta)についての諸資料と断片を提示し、筆者の見解を述べてみよう。

#### 一 伝 承

- (A) 『大唐西域記』卷五  
(阿踰陀国の項) 髮爪率堵波北伽藍余跡。昔經部室利邏多勝受唐言論師於此製「造經部毘婆沙論」<sup>(1)</sup>。
- (B) 『成唯識論述記』四本  
室利邏多。造經部毘婆沙<sup>(2)</sup>。正理所言上座是。(クマラーラータの項(F)と同じ)
- (C) 『俱舍論記』卷九  
此是經部中室利邏多解。此名執勝<sup>(3)</sup>。正理呼為上座<sup>(3)</sup>。
- (D) 『俱舍論疏』卷一〇  
此述經部室利邏多解也。正理呼為上座<sup>(4)</sup>。

以上の(A)~(D)の資料によれば、シュリーラータは経部師であり、経量部の毘婆沙を造ったという。(玄奘は實際イン  
ドのシュルグナで、ある経部毘婆沙を学んでいる。「有大徳」。名「闍耶毘多」。善閑三藏。法師遂住一冬半春。就  
聴「経部毘婆沙」訖。『大唐大慈恩寺三藏法師伝』。また『大唐故三藏玄奘法師行状』及び『続高僧伝』にも同じように  
記されている。<sup>(5)</sup>そして『順正理論』に数多く言及される「上座」(Shavira)とはシュリーラータその人であるという。  
シュリーラータに関する他の伝承はチベット資料にわずかにみられるが、見るべきものがない。

## 二 断 片

シュリーラータの断片は、資料が直接指すものは全く存在しない。ただ上記の伝承によれば、『順正理論』に言及  
されている「上座」の主張がシュリーラータの断片ということになる。この「上座」という語は『順正理論』全体で  
一〇〇回以上に及ぶ。第二章で詳細に検討するが、スティラマティ、プールナヴァルダナ、ヤシヨミミトラによる  
『俱舍論』の諸註釈書の伝えるシュリーラータの主張は、ほぼ『順正理論』の「上座」のそれに一致し、上記の玄奘  
の伝承が正しいことが理解される。それゆえ、彼の断片は『順正理論』の中に見出されるということが出来る。そし  
てこれらを精査すれば、彼の造った『経量部の毘婆沙』の内容のいくらかが明らかになるであろう。

## 三 「上座」の原語

ところで『順正理論』の「上座」の原語が Sthavira であることはヤシヨミミトラの引用によって確定し得る。す  
なわち

《これについて上座 (Sthavira) はいう。「法界 (dharma-dhatu) は一切法を自性としている」と。すなわち十八界を自性としているという意である。

〔毘婆沙師の難〕 (それでは) どうして法界に、内 (adhyātmanika) と外 (bāhya) の界の建立が成立するのか。眼などの一二が内であり、「色などの」六が外であると認められているのだから。もしこれら「十八界」がすべて法界の中に含まれることになれば、「内外の」雑乱 (saṃkara) が起こる。

上座はいう。「これら十八界が内か外かということは、どちらでもいえる (parivṛtika) ことである。これら眼などは、識 (vijñāna) の所依 (āśraya) であるから内である。しかし意識の境 (viśaya) である場合は外である」。

毘婆沙師 (Vaiśaṣika) たちはこのようなことを願わない。經に矛盾するからである。經には次のように説かれている。「比丘よ。諸法は外処であり、一一処に含まれないものであり、不可見 (anidarśana) ・無対 (apratigha) である」。それゆえ法界は七つのものであると認めらるべきである。無表と受・想・行蘊と、虚空・択滅・非択滅の七を自性としているからである。<sup>(6)</sup>

説一切有部の体系によれば、眼識は眼根とともに色境を見、耳識は耳根とともに声境を聞くというように、十八界の各界は認識するものと認識されるものが定まっている。これを有部は内外というのである。すなわち法境 (法界) は意識と意根の境なのであって、無表色・受・想・行・虚空無為・択滅無為・非択滅無為の七を指す。ところが上座は、心で考えられないものはないから、法境 (法界) は一切法を含むと考える。しかも有部の体系をも認める。すなわち眼根を例にとれば、色境を捉えるときは内であるが、意識の対象として捉えられるときは外である。有部はこれに対して、内と外の雑乱 (saṃkara) であると非難している。このことは第二章第六節で再び触れるであろう。

以上のヤシヨミミトラの引用は、『順正理論』の上座説と全く一致する。すなわち

上座所宗既一切法皆法処撰。

彼宗云何建<sub>レ</sub>立内外<sub>一</sub>。

彼説如<sub>レ</sub>余。云何如<sub>レ</sub>余。謂為<sub>二</sub>六識作<sub>一</sub>所依<sub>二</sub>者建立為<sub>レ</sub>内。不<sub>下</sub>為<sub>二</sub>六識作<sub>一</sub>所依<sub>上</sub>者建立為<sub>レ</sub>外。

如<sub>レ</sub>是所説品類言詞皆率<sub>二</sub>己情不能遮<sub>レ</sub>過。有<sub>レ</sub>似<sub>二</sub>比度無<sub>レ</sub>真教理<sub>一</sub>。所以者何。違契經<sub>二</sub>故。如<sub>二</sub>契經説<sub>一</sub>。「苾芻。当<sub>レ</sub>知。法謂外処。是十一処所<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>摂法。無見無対」。且於<sub>二</sub>此經<sub>一</sub>非<sub>二</sub>一切法皆法処摂<sub>一</sub>。由<sub>四</sub>此經中遮<sub>二</sub>十一処摂<sub>一</sub>法処<sub>二</sub>故<sub>一</sub>。<sup>(7)</sup>

これによって、『順正理論』の「上座」の原語は *Sthavira* であり、しかも単数の人物であることがわかる。<sup>(8)</sup>

#### 四 史的人物としてのシュリーラータ

さてこのようにして『順正理論』の「上座」が経部師シュリーラータであることが決定されれば、経量部の教義が今よりもさらに、我々に明確になってくるであろう。特に『順正理論』では、「上座」の主張が極めて長く引用されている。このことは作者衆賢が、「上座」の著した書物を見ていたことを想像させるのである。

この「上座」に注目したはじめてのヨーロッパの学者は、ド・ラ・ヴァレー・ブサン教授である。彼は窺基の伝承説にいく分かの疑問を抱きながらも全面的にその所説を認め、「上座」の研究が経量部研究に必要なことを、繰り返し述べている。<sup>(9)</sup>しかしその後「上座」に関する研究は、ヨーロッパではほとんどなされていないといつてよい。これは一方では『順正理論』が漢訳しか現存しないために、ヨーロッパ人にはその理解が容易でないからであり、他方ではヨーロッパの仏教学においては、本書と密接な関係のある『俱舍論』の学習が、たとえ上述のド・ラ・ヴァレーの勝れた註釈的研究があるにもかかわらず、一般的でないからである。

日本においても、「上座」の詳しい研究はあまりなされていないようである。現在までのところ、最も勝れた研究

は、高井観海師の『小乗仏教概論』であらう。<sup>(10)</sup> この書で高井師は、窺基の伝承説を認めて「上座」は経量部の室利邏多(シュリーラタ)であるとし、「上座」の主張を分類し非常に詳細に紹介しておられる。現在に至るまで経量部の教義がこれほど綿密に研究された書はないといってよいであらう。

当面我々は、『順正理論』の記述から、シュリーラタの姿をかいまみてみよう。まず年代であるが、この記述は、『順正理論』の作者衆賢が、上座を教義の面からではなく個人の面から攻撃した箇所にみられる。

(A) 如是上座、但率己情妄解仏経、以扶己義、如是解釈仏所説経。<sup>(11)</sup> 『順正理論』卷二

(B) (上座)何用誑惑信無智人、書此前後相違言論。<sup>(12)</sup> (同卷二)

(C) 故上座、宗但於聖教矯施常網、幻惑愚夫。<sup>(13)</sup> (同卷二)

(D) 彼(上座)言但彰己無明鑒。<sup>(14)</sup> (同卷二)

(E) (上座)如是所言都無実義。同諸癡類夢有所説。唯愚親友或妄信依。諸有智人誰能聽受。<sup>(15)</sup>

(F) 寡學上座、謬興彈斥。

(G) 如是、一切上座、所言皆如、癡人夢有所説。……此説但可誘誑愚蒙。智者推尋都無実義。<sup>(17)</sup> (同卷二)

これらの記述は、衆賢の上座に対する激しい個人攻撃とみることができ、上座は衆賢と同時代に生きていた人物ではないかという印象を受ける。時代の大きく離れた人物に、これほどの悪口は発しないであらう。

(H) 但是上座、其年衰朽出虛之言。<sup>(18)</sup> (同卷二)

(I) (上座)尚年已過居衰老、時豈能測量。幼恒思攄。<sup>(19)</sup> (同卷二)

(J) 然彼朽昧上座、復言。<sup>(20)</sup> (同卷四)

以上の言は、上座への悪口であるが、年若い人に対していうべきものではないから、この当時上座がかなり老齢に

なっていたことを思わせる。

(K) 如<sub>レ</sub>是上座、凡有所言親教門人及同見者尚不<sub>二</sub>承信<sub>一</sub>。況随<sub>二</sub>聖教<sub>一</sub>順<sub>二</sub>正理<sub>一</sub>人可能<sub>二</sub>忍受<sub>一</sub>。東方貴<sub>レ</sub>此実謂<sub>レ</sub>奇哉。

(同卷二五)<sup>(21)</sup>

(L) 上座復言「此経非<sub>二</sub>了義<sub>一</sub>。或誦者失。別説対治<sub>二</sub>故<sub>一</sub>。……悲哉。東土聖教無<sub>レ</sub>依。如<sub>レ</sub>是不<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>了不了義<sub>一</sub>。

仍随<sub>二</sub>自樂<sub>一</sub>決<sub>二</sub>判衆経<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>立<sub>二</sub>己宗<sub>一</sub>。

(同卷二六)<sup>(22)</sup>

(M) (上座)巧為<sub>二</sub>如<sub>レ</sub>是響像言詞<sub>一</sub>。惑<sub>二</sub>乱東方愚信族類<sub>一</sub>。

(同卷二六)<sup>(23)</sup>

(N) 詳<sub>レ</sub>彼(上座)但<sub>レ</sub>欺<sub>二</sub>東方者<sub>一</sub>。或心傲逸輕<sub>二</sub>発此言<sub>一</sub>。

(同卷二七)<sup>(24)</sup>

(O) 現見東方証法衰微教多隱没。北方証法猶増盛故世尊正教流布尚多。由<sub>二</sub>此如来無上智境衆聖栖宅<sub>一</sub>阿毘達磨無

倒実義此国盛行。非<sub>二</sub>東方等所<sub>一</sub>能伝習<sub>一</sub>。

(同卷八〇)<sup>(25)</sup>

さらに右の記述は、上座の活躍していた地方が、衆賢の住していたと思われるカシュミール地方を北方とすれば、東方にあつたことを示している。この事實は重要である。『大毘婆沙論』の時代、正統有部に対する異端説を唱えた論師たちは、しばしば西方師とかガンダーラ有部とよばれた。そして衆賢の時代には、正統有部に反対する上座(シュリーラータ)が東方に勢力を有していたのである。このように正統有部に対する反勢力が、西方から東方に移ってきたことが想像できる。

以上のように『順正理論』の記述によって、シュリーラータは衆賢と(したがって世親とも)同時代に生き、この二人に比べてかなりの老齢であり、インドの東方の地に勢力を有していたことが知られるのである。



#### 第四節 諸論師の年代

それでは、クマーララータ、シュリーラータそして世親の関係はどうであろうか。

クマーララータは、窺基の伝承とは異なり、『大毘婆沙論』より後の人物であることがわかった。しかも、クマーララータに関する断片が、『成実論』にも引用されていることから、『出三蔵記集』や『三論玄義』の伝える『成実論』の作者ハリヴァルマンはクマーララータの弟子である」という伝承は、かなり信憑性の高いものであるという予想ができる。一方シュリーラータについては、前節の伝承にある「シュリーラータは『順正理論』に引用される上座のことである」という記述は、諸註釈書によりほぼ歴史的事実と認められ得る。そして『順正理論』における衆賢の上座に対する激しい個人攻撃などから、シュリーラータは『俱舍論』の作者世親や『順正理論』の作者衆賢と同時代に生き、しかも彼らよりかなり年長の人物であったことが知られた。

『成実論』は『俱舍論』をあまりさかのぼらない時期に造られたことは、一般にいわれている。それゆえクマーララータとシュリーラータは、かなり近い年代の人物であることが予想される。

もしこの二人の関係を示す伝承があれば、諸論師の年代はおおよそ推定され得るのであるが、それを明瞭に示す資料は残念ながら存在しない。しかしかろうじて『俱舍論』「賢聖品」の冒頭に対する註釈の一節に、それらしき記述があるので、これをうかがってみよう。<sup>(1)</sup>

『俱舍論』「賢聖品」の冒頭には「樂受は苦受に他ならない」と主張する論師たちが紹介されている。はじめに

(A) また曰く (aha khalv api) 「苦の因なるがゆえに (dubkhasya hetutvā) 多くの苦を備えているがゆえに、苦

が存在するときそれ(楽)を願うがゆえに、楽は苦であると決定される<sup>(2)</sup>」  
と主張する論師が示され、次に再びこの論師が

(B) 「苦の因なるがゆえに」と考える人 (yas tu manyate dukkhaheutvat)<sup>(3)</sup>

ととり上げられ、有部によって種々に非難されている。そして最後に

(C) 一群の人々 (ekipasa) は主張する。「実に楽受は存在しない。一切の受は苦のみである」<sup>(4)</sup>」

という他の論師たちの主張が紹介され、その理由が詳細に引用され、これらも有部によって論破されている。このうち(A)(B)は文脈から明らかに同一主張であるから同一人物であり、(C)は別の人々である。

これらの論師たちがだれなのか、諸註釈書をうかがってみよう。(A)についてステイラマティは、クマラーラータであると考えていたようである。ヤシヨミトラは(A)を「大徳クマラーラータ」(Bhadanta Kumārata)とし、(B)をも同じく「大徳クマラーラータ」としている。<sup>(5)</sup> (A)(B)は同一人物のはずであるから当然であるといえよう。しかるにブールナヴァルダナは(A)について

「また、曰く、とは、論師シュリーラータ (Ācārya Śrīlata) 自身である」<sup>(6)</sup>」

として、この論師をシュリーラータとする(パキン版・デルゲ版とも同一)。そして(B)については

「苦の因なるが故に」と考える人とは、Ācārya の ācārya である上座クマラーラータ (Śhāvira Kumārata) についていわれたのである。(slob dpon gyi slob dpon gnas brian gshon nu len la smras paḥo)<sup>(7)</sup>」

として、この論師をクマラーラータとみなしている。しかしこれはパキン版の記載であり、デルゲ版でははじめの slob dpon gyi が欠けており「Ācārya Śhāvira Kumārata についていわれたのである」(slob dpon gnas brian gshon nu len la smras paḥo) となっているだけである。このことはチベット語訳に際してすでに梵本に混乱があったか、またはチベット訳者の修正があったかを示しているであろう。

いずれにしてもプールナヴァルダナの註釈は一見極めて奇妙である。上掲の通り『俱舍論』の文脈から(A)と(B)は同一人物であるはずなのに、(A)の方は *Ācārya Śrīlāta* であり、(B)の方は *Shavira Kumāralāta* となっている。註釈者プールナヴァルダナが、このような矛盾を犯すとは考えられない。これをどう解釈すべきか。そこで我々はベキン版(B)の「*Ācārya* の *acārya* である上座クマラーラタ」の記述に注目したい。

はじめの *Ācārya* は尊称であり何らかの人物を指していると思われる。後の *acārya* は「師」とか「先生」の意味にとるのが自然であろう。それでははじめの *Ācārya* とは誰を指すのであろうか。一般に『俱舍論』の註釈書でただ *Ācārya* とだけとせば、作者の世親を指すであろうか。そうとれば、この「*Ācārya Vasubandhu* (世親) の師である *Shavira Kumāralāta*」となり、クマラーラタは世親の師であったことになる。これが最も自然な解釈に思われようが、しかし(A)と(B)が同一人物であるはずならば、依然としてこの記述は奇妙である。またもしこの解釈に従えば、後述の年代設定からして世親の年代はさらに遡ることになってしまう。

そこで考えを変えて、(A)と(B)とをプールナヴァルダナの記すところに従って、二人の異なった人物であることを認め、主張だけが同一であるという前提に立ってみよう。そう考えれば、プールナヴァルダナの註釈は、同一の主張をなす(A)と(B)の二人の人物が密接な関係にあったという意図に基づいていると解釈せざるを得ない。すなわち(A)が *Ācārya Śrīlāta* であるならば、(B)が「*Ācārya Śrīlāta* の *acārya* (師) である *Shavira Kumāralāta*」と解することが必要であろう。そうすればこの *Ācārya* とは *Ācārya Śrīlāta* を指していると考えられ得る。つまりクマラーラタはシュリーラタの師であった、と理解されるのである。この解釈はかなり無理なものかもしれないが、とにかくこのような解釈の可能性もあると考える。

もし想像をたくましくすれば、恐らくシュリーラタは師のクマラーラタの偈を自著の中に引用していたので註釈者プールナヴァルダナははじめの(A)を *Ācārya Śrīlāta* 自身であるとしながらも、次の(B)については、さらに以前

に遡って実は Ācārya Śrīlata の ācārya (師) である Shavira Kumāratala の主張であると記したのではなからうか。もっともシュリーラータが往昔のクマララータに私淑して、それが一般に有名な事実であったためにこのように記述した可能性もあるが、しかし実際に教えを受けた人物を師 (ācārya) というのが普通であるから、恐らくこの二人は年齢の差こそあれ同時代に属していたことがあったと考えることができる。

最後の(C)については、ヤショームित्र、プールナヴァルダナはいずれも「大徳シュリーラータ (Bhadranta Śrīlata) などの人々」と解している。この(C)の主張の内容は、(A)(B)に比べてずっと詳細で厳密な議論を含むものであるが、『順正理論』にも引用され、ここでは「上座」の説とされている。そしてこの(C)の主張、すなわちシュリーラータの主張は、『成実論』の中に作者ハリヴァルマンの主張として、驚くべき類似をもって記されている。もしシュリーラータがクマララータの弟子であるならば、彼は『成実論』の作者ハリヴァルマンとはクマララータ門下の兄弟弟子になるはずであるから、この類似は当然ともいえるのである。

以上の考察から、クマララータは、シュリーラータ、さらには世親・衆賢・ハリヴァルマンらに直接つながる前代の人であることが、ほぼ明らかになる。クマララータは有部に属しさまざまな異説を示した。玄奘が彼を経部本師といったのは、次代のシュリーラータ等の経部師に強い影響を与えたからであらう。

右にみてきたようにシュリーラータ・世親・衆賢の三者は同時代に生きていた可能性が多いのであるが、さらに世親と上座 (シュリーラータ) が師弟関係にあったことをうかがわせる文章が『順正理論』に見出される。すなわち

是故<sub>レ</sub>応<sub>レ</sub>知。上座<sub>レ</sub>所言全無<sub>二</sub>義理<sub>一</sub>。然<sub>レ</sub>經<sub>レ</sub>主<sub>レ</sub>差別遮言。「非<sub>二</sub>此<sub>レ</sub>經義<sub>一</sub>」。無<sub>レ</sub>異<sub>四</sub>有<sub>三</sub>說<sub>二</sub>。「此石女兒非<sub>二</sub>極勇健<sub>一</sub>」。又<sub>レ</sub>經<sub>レ</sub>主<sub>レ</sub>述<sub>二</sub>自軌範師<sub>一</sub>積<sub>二</sub>(中略)頭<sub>三</sub>己仁孝<sub>一</sub>。彼雖<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>失而不<sub>三</sub>彰顯<sub>一</sub>。師資之道理固<sub>レ</sub>應<sub>レ</sub>然。我<sub>レ</sub>(衆賢)於<sub>二</sub>彼師<sub>一</sub>(上座)<sub>一</sub>、無<sub>レ</sub>所<sub>二</sub>承稟<sub>一</sub>。<sup>(1)</sup>

ここには、經主(世親)にとって上座(シュリーラータ)が「軌範師」(原語は ācārya であったらう)であったことが語られ、

そしてこの二人の関係が「師資の道理」の語で示されているのである。これは恐らく、同時代に實際教えを授受した師弟関係を表していると思われる。

さてこのようにして、(1)クマラーラータは『大毘婆沙論』以後の人物である、(2)クマラーラータの有対偈が引用されるのは『阿毘曇心論経』が最初である、(3)クマラーラータは『成実論』の作者ハリヴァルマンの師であった、(4)クマラーラータはシュリーラータの師でもあった、(5)シュリーラータは『俱舍論』の作者世親の師であった、(6)『順正理論』の作者衆賢は世親の後輩であり、同世代に属していた、(7)『順正理論』が造られたとき、シュリーラータはかなり老齢であった、と仮定すれば、これらに基いて仮に彼らの年代を決定することもできるのではなからうか。

まずクマラーラータの年代を決めてみよう。彼の弟子のハリヴァルマンが造った『成実論』は、西暦四〇一年に中国の長安に入った鳩摩羅什(Kumārāśiva)によって翻訳された。しかし羅什が『成実論』の梵本を入手したのはもちろんこれより早い時期であり、彼の伝記によれば九歳でカシュミールに留学したとあるから、梵本を手に入れたのはその頃と考えられる。この時期はほぼ西暦三六〇年であった。<sup>(12)</sup>これより一〇年前に『成実論』が著述されたとして、このとき作者ハリヴァルマンが五〇歳であったとすれば、ハリヴァルマンの年代は三〇〇—三八〇(仮に彼が八〇歳まで生存したとして)となる。師と弟子の間隔を三〇年と置けば、彼の師クマラーラータの年代は二七〇—三五〇(彼が八〇歳まで生存したとして)ということになろう。

またシュリーラータもクマラーラータの弟子であったから、彼の年代をハリヴァルマンとほぼ同時期に置くことが可能である。衆賢が『順正理論』を著したところ、シュリーラータはかなり高齢であったから、このとき八〇歳であったと仮定する。そして八〇歳で世を去ったとすれば、シュリーラータの年代はハリヴァルマンと同じく三〇〇—三八〇ということになる。西暦三八〇年に衆賢は『順正理論』を著したとして、彼は製作直後に世を去ったといわれるから、そのときを四〇歳とすれば、衆賢の年代は三四〇—三八〇である。ところで衆賢は一二年間を費して『順正理論』

を完成したといわれる。世親が『俱舍論』を完成したときを五〇歳とすれば、衆賢が『順正理論』を造り終り世を去ったとき、世親はほぼ六〇歳になっており、彼は八〇歳で世を去ったといわれるから、世親の年代は三二〇―四〇〇ということになるであろう。すなわち

クマールラータ 二七〇―三五〇

ハリヴァルマン 三〇〇―三八〇

シュリーラータ 三〇〇―三八〇

世親 三二〇―四〇〇

衆賢 三四〇―三八〇

となるであろう。もちろんこれは単なる推定であり、特に『成実論』成立の時期とそのときの作者ハリヴァルマンの年齢の設定によってかなり変わってくる。またハリヴァルマンとシュリーラータを同年齢とみることに問題がある。しかし以上のように考えると、世親の年代は宇井伯寿博士の年代論<sup>(13)</sup>と一致するである。近年世親の年代論は、その後の陳那や安慧の年代よりしてずっと下がり、四〇〇―四八〇説が優勢であり有力であるが、右のようなアビダルマ文献からは宇井説が支持されると考えられる。

またクマールラータの有対偈が最初に引用される『阿毘曇心論経』は、漢訳年代がかなり後代なので幅を広くとらねばならず年代決定が困難なのであるが、学者はほぼ西暦三〇〇年に置いている。<sup>(15)</sup>右の年代によればこのときクマールラータは三〇歳位であるから、矛盾はしないのである。またクマールラータが三世紀の後半に生をうけたということとは、彼が本章の冒頭に掲げた玄奘『大唐西域記』中の馬鳴・竜樹・提婆の年代にからうじて重なっていることを示している。

しかし『成実論』を翻訳した羅什が、シュリーラータや世親のことに言及していないのはなぜであろうか。右の年

代によれば羅什が九歳でカシュミールに留学したとき、シュリーラータは六〇歳、世親は四〇歳であったことになるからこの二人はすでに著名な学者であったはずである。羅什が彼らのことを知らぬことは奇妙である。これを説明するためには右の推定年代をなるべく下げるよう試みる外に方法はないだろう。そこで筆者は次のように年代を修正してみた。

『成実論』の成立年代は変更できないとして、このときの作者ハリヴァルマンの年齢を四〇歳と考えてみる。そうすれば彼の年代は三一〇—三九〇となる。したがってクマーララータの年代は二八〇—三六〇ということになる。またシュリーラータをハリヴァルマンの二〇歳後輩と考えてみる。(そうすると彼とクマーララータの年齢差は五〇歳になってしまうが、五〇歳違いの師弟関係はあり得ることである。)そうすればシュリーラータの年代は三三〇—四一〇となり、順次に世親のそれは三五〇—四三〇、衆賢のそれは三七〇—四一〇ということになる。すなわち

クマーララータ 二八〇—三六〇

ハリヴァルマン 三一〇—三九〇

シュリーラータ 三三〇—四一〇

世親 三五〇—四三〇

衆賢 三七〇—四一〇

これならば羅什がカシュミールに学んだときシュリーラータは三〇歳、世親は一〇歳の少年であったことになるから、羅什が彼らを知らなかった説明にはなるだろう。それゆえこのあとの年代の方が適当であると考えてよいのではなからうか。本節の推定事項のワケ内では、これよりも年代をひき下げることはほとんど不可能である。

筆者はしかし、これらの諸論師の年代決定が非常に弱い根拠に基いていることに気がついている。なるほどクマーララータとハリヴァルマンの関係は歴史的事実かもしれない。またシュリーラータ・世親・衆賢の関係も確実であら

う。しかしこの二つを結びつけるものは、ただ『俱舍論』に対する後世の註釈書——しかもベキン版のブルナヴァルダナの一書のみ——の記述「Ācārya の ācārya である Stāvirā Kumāralata」の一行にすぎず、それさえも Ācārya の解釈によって内容が変ってくるからである。(ただしもしこの Ācārya を世親と解すれば、世親の年代はさらに遡ることになる。)

ちなみにたとえこの Ācārya をシュリーラータとみることが正しいとしても、クマララータが彼と同世代に属する直接の師ではなく、ただ精神的な意味での(往昔の)師であったのならば、右に推定したシュリーラータ・世親・衆賢の年代は全く意味のないものになる。また筆者は『成実論』の成立年代を西暦三五〇年に置いたが、これは宇井博士の推定したハリヴァルマンの年代二五〇—三三〇の最下年限に相当するのであり、非常に窮屈な年代である。これはクマララータ・ハリヴァルマンとシュリーラータ・世親・衆賢の二組を結びつけ、しかも世親の年代をできるだけ引き下げようという意図に基くからに他ならない。

しかし筆者は本節の解釈、すなわち「ハリヴァルマンとシュリーラータは、クマララータ門下の兄弟弟子であった」という解釈に、かなりの確信をもっている。それは『成実論』の作者の主張と『順正理論』に引用される「上座」のそれとの間に、極めて類似するものを見出すからである。前述した「実に樂受は存在しない。一切の受は苦のみである」という主張とその根拠もその一例である。しかし他にも多くの例を見出すことができる。そのうち最も重要な類似とは、「根・境が初刹那に存在し、識は第二刹那に生ずるのであるから、一切は直接知覚では捉えられない」という上座(シュリーラータ)の根本主張が、『成実論』の中に作者(ハリヴァルマン)の主張として全く同様にみられることである。<sup>(17)</sup>このような主張はアビダルマ文献として他には、ずっと後代の『アビダルマ・ディーパ』にしかみられない。<sup>(18)</sup>これによってか宮本博士は、ハリヴァルマンとシュリーラータを同一人とみておられるようである。<sup>(19)</sup>しかしこのような伝承は存在しないし、また『成実論』の作者と『順正理論』の上座の間には異なった主張も多くあるのである。例



えば前者はすべての心所を否定するのに対して、後者は受・想・思の三心所は存在するといっている。また前者は後者の主張する「随界」説を説いていない。それゆえ同一人とは思われない。

しかしなるほどハリヴァルマンがすべての心所を否定し、シュリーラータが三心所の存在を主張したといっても、両者がいずれも心・心所相応説を否定し、心の次第生起を唱えた点は同じである。またハリヴァルマンの中にはシュリーラータの唱えた「随界」説はみられないのだが、根・境が初刹那に存在し識は第二刹那に生ずるという思想からは、当然その間の一刹那を識に受け渡す「随界」の存在を認める考えが出てくるはずであり、この両者の間にそれほど長い年代差を置くことはできないと思われる。これらのことは、第二章第五節で論じたい。

もしクマールラータ・ハリヴァルマンと、シュリーラータ・世親・衆賢の二組の年代を強いて関連させなければ、ハリヴァルマンの年代をより遡らせることができる。宇井博士の説に従って西暦三〇〇年ごろに『成実論』が作成されたとしてその時のハリヴァルマンの年齢を五〇歳とすれば、彼の年代は二五〇—三三〇となるであろう。師と弟子の年齢の差を三〇年とすれば、クマールラータの年代は二二〇—三〇〇となる。これならばクマールラータは『大唐西域記』の記述の通り、馬鳴・竜樹・提婆の年代と無理なく重なるのである。他方世親の年代を現在一般に支持されている千鴻龍祥博士の創唱された四〇〇—四八〇年とみれば、シュリーラータは三八〇—四六〇、衆賢は四二〇—四六〇となる。すなわち

クマールラータ	二二〇—三〇〇
ハリヴァルマン	二五〇—三三〇
シュリーラータ	三八〇—四六〇
世親	四〇〇—四八〇
衆賢	四二〇—四六〇

これが現在一般に最も妥当と考えられているところであろう。しかし前述のごときハリヴァルマンとシュリーラータの主張の類似からは、どうしてもこの両者の間に一三〇〇年（四世代以上）の間隔を認めることは不自然である。たとえハリヴァルマンの年代を、先に我々が推定した三〇〇―一三八〇年に置いたとしても、二人の間には八〇年の差がある。両者の思想的類似からは、とてもこれだけの差は考えられない。もっともハリヴァルマンとシュリーラータの間に、何人かの同系統の思想をもつ論師の存在を想定すればこの問題は解決するであろうが、現在までのところそのような論師は判明していないのである。

また『出三蔵記集』に記される僧祐撰「薩婆多部記目錄」及び「長安城内齊公寺薩婆多部仏大跋陀羅師宗相承略伝」によればいずれも、訶梨跋耆（ハリヴァルマン）と婆薹槃頭（世親）とは続けて記されている。<sup>(20)</sup>世親とシュリーラータは同世代の人と思われるから、ハリヴァルマンとシュリーラータは極めて近い年代とみなされるのである。さらに前者の「目錄」では世親の後に有部を相承した師として九人が記されて終っており、後者の「略伝」は世親の後に一五人の師の名を数えて終っている。僧祐が『出三蔵記集』を編纂し終ったのは遅くも天監一七年（五一八）のことであるといわれるから、<sup>(21)</sup>世親が西暦四八〇年に滅したとするとこの間わずか三〇年余りにすぎない。三〇年間で九人または一五人の相承は多すぎると思われる。もっともこれらの資料は信頼するに足るものではないかもしれないが、傍証にはなるかと思うのである。このようにアビダルマ研究の分野からは、クマラーラタ、ハリヴァルマン、シュリーラータ、世親、衆賢が西暦四世紀に、あまり間隔を置かずに次々と活躍していった、と考える方が都合がよいのである。ところで世親の年代について現在一般に用いられる四〇〇―四八〇の千潟博士説から、<sup>(22)</sup>三二〇―四〇〇の宇井博士説への批判は主として、（一）世親の卒時から一〇〇年以上もたった六世紀初頭まで、世親の著作が漢訳されなかったと考えることは不自然である、（二）『婆薹槃頭法師伝』の伝える超日王（Vikramaditya）と幼日王（Baladitya）の年代は五世紀後半と考えられるから、世親の年代と合わない、という二点である。また陳那・安慧の年代を決定し、これに

基いて干潟博士説を支持された諸学者からは、この二論師と世親の間隔をあまりに長くあけることは不自然である、という批判が示されている。

本節の世親の年代は三五〇—四三〇であるから、字井博士説よりも三〇年引き下げられてはいるが、しかし干潟博士説よりなお五〇年遡っている。依然として右の諸批判に答えられない点が多いと思われるが、いまはアビダルマ文献による試論を示したのである。

## 第五節 譬喩者と経量部

### 一 「譬喩者」の名称の由来

譬喩者 (Darsanika) とはいかなる理由で名づけられたのであろうか。またこの名称には、特別なニュアンスがあるのだろうか。このことを検討してみたい。

譬喩者の名称の由来は上述の窺基の『成唯識論述記』に言及されているものだけである。これによれば仏滅後一〇〇年ごろ、クマーララータが世に現れたが、

(A) 彼は学識が勝っていたので、太陽に譬えられた

(B) 彼は『喩鬘論』という書物を著し、諸の奇事を集成した

という二理由から、譬喩者と呼ばれた、というのである。

(A)については、インド仏教史上で、何かに譬えられた人物は多いから、クマールラータだけが「譬喩者」と称される必然性はない。

(B)については、中央アジアで、フォン・ル・コック(Von Le Coq)氏によって発見され、リュンダーズ(H. Lüders)教授により校訂出版された *Kalpānamandītika* (または *Kalpānālamkārikā*) が、そのコロフォンより、クマールラータの作とみなされ、またこれは *Drīṣṭāntapāṇkīti* (譬喩の集成)とも名づけられたことが知られるから、クマールラータがこの種の書物を造ったことは歴史上あつたと思われる。しかしすでに述べたように、クマールラータは、『大毘婆沙論』よりも後代の人物であるから、その名称が言及される最古の資料の『大毘婆沙論』に八十数回引用される「譬喩者」の名の由来にはなり得ない。

譬喩者についての唯一の言及は、フランスの学者ブシュルスキ教授によってなされている。教授は *sūtrānta* と *drīṣṭānta* を比較して *sūtrānta* は仏の言葉であるから勝れたもの、*drīṣṭānta* は世間の事実であるからそれより劣つたもの、と考へ、これはむしろに *Veda* の *śruti* と *smṛti* の違いに対応するとされた。それゆえその *drīṣṭānta* から派生される *Darsāntika* は軽蔑的 (*pejorative*) な意味を持つので、他部派から呼ばれた名称であり、当事者たちはこの名称を嫌って、一段と勝れた *sūtrānta* からの派生語である *Sautrāntika* を自らの呼称とした、というのである。つまり教授は、*Darsāntika* が *Sautrāntika* に比較して軽蔑の意味を有すること、そしてこの二名称は同一の人々を指すが、*Darsāntika* は他派から呼ばれたものであり、*Sautrāntika* は自派が自ら称したものであるという結論に至つたのである。

ブシュルスキ教授のこの指摘は、極めて示唆にとむ卓見であり、本項の記述も以下これの正しさを証明している。しかし教授は窺基の所伝をそのまま受け入れているために、クマールラータが仏滅一〇〇年の人物であり、彼が譬喩者の祖であるとみているが、この点は誤りであると思われる。

## 二 『大毘婆沙論』における「譬喩者」の意味

そこで我々は『大毘婆沙論』の内容から、譬喩者の意味を探ってみたい。ただし譬喩者の内容は、後世になるといつそう大きい広がりを持つ。すなわち、『俱舍論』『順正理論』などに言及される譬喩者の主張の内容は、もはや『大毘婆沙論』中の譬喩者の主張を大きく越えているということが出来る。ここでは、『大毘婆沙論』の譬喩者に限るところにする。ところで『大毘婆沙論』には譬喩者の主張が八六回引用され、有部の立場から破拆されているのだが、これら譬喩者の主張がすべて、有部の根本的な教義と密接に関わったものであることは、注意しておく必要がある。

さて『大毘婆沙論』に引用された八六の譬喩者の主張を、内容から以下の九種に分類しよう。

(1) 有部の唱える法(dharma)が、実有でないとする主張 (二七例)

例…或有執。「無実成就不成就性」<sup>(1)</sup>。如譬喩者<sup>(1)</sup>。

(2) 無所縁の識(vijñāna)が生ずるという主張 (五例)

例…或有執。「有縁<sup>(2)</sup>無智」<sup>(2)</sup>。如譬喩者<sup>(2)</sup>。

(3) 心所は存在せず、心(citta)から次第生起するという主張 (九例)

例…或有執。「心心所法前後而生非一時起」<sup>(3)</sup>。如譬喩者<sup>(3)</sup>。

(4) 無心定にも常に細心があるという主張 (八例)

例…譬喩者説。「此定(滅尽定)有心唯滅想受」<sup>(4)</sup>。

(5) 有部の三世実有説に反対する主張 (七例)

例…或復有執。「諸法生時雖<sup>(5)</sup>由因生<sup>(5)</sup>而諸法滅時不<sup>(5)</sup>由因滅」<sup>(5)</sup>。如譬喩者<sup>(5)</sup>。

(6) 業論に関するもの

例…又譬喩者説。「身語意業皆是一思」<sup>(6)</sup>。

(一一例)

(7) 煩惱とその断滅に関するもの

(一二例)

例…譬喩者作「如是説」。「異生不能断諸煩惱」<sup>(7)</sup>。

(8) 静慮(dhyāna)に関するもの

(四例)

例…彼(譬喩者)説。「諸近分地唯有善法」<sup>(8)</sup>。

(9) その他

(三例)

例…譬喩者説。「於諸法中涅槃最上。此法次彼故名阿毘達磨」<sup>(9)</sup>。

以上のうち特に、有部の唱える法(dharma)の実有を否定するものが圧倒的に多いことが注目される。

さてそこで、譬喩者のこれらの主張について、この主張のためにどのくらい、譬喩(tyāgā)を用いているかを調べてみると、その数は意外と少ない。すなわち八六主張のうち二五主張にしか譬喩がみられない。その譬喩の内容は、「金持と貧者」「美女を裸にする」「夢の中で飽食する」「指と拳」「瓶と衣」「馬と牛」「花と剣」「健達縛城と旋火輪」「縄と蛇と机」「旅の商人と狭い道路」「果物と器」「人と家」「衣とそれを入れる箱」などの各譬喩である。譬喩者といわれるにしては、いかにもその数が少ない感がする。

しかしこれを他の部派の主張における譬喩の数に比べてみると、やはり圧倒的に多い。例えば大衆部八主張のうち、譬喩を用いて説明したものはわずか一主張であり、しかもその分量は『大正藏経』一段の一行にすぎない。化地部三主張には、いずれも譬喩が用いられていない。法蔵部六主張のうち譬喩が用いられているのは一主張にすぎず、その分量は同じく『大正藏経』一行でしかない。さらに犢子部一一主張は、いずれも譬喩をもって説明されていない。

これに対して譬喩者の場合は、上述のように八六主張のうち二五の主張に譬喩が用いられている。しかもその譬喩

の分量は総計で『大正藏經』の一〇五行に相当する。これは、大衆部・化地部・法藏部・犢子部の合計二八主張のうち譬喩を用いたもの二、その分量合計二行に比べるとやはり圧倒的に多い数字である。

次に譬喩者の主張を、対論者との関係からみてみよう。まず毘婆沙師(有部)との二者間の議論において、

- ① 譬喩者が譬喩を用いないでその主張を提出し、有部も譬喩を用いないでこれに反論している箇所 (二六例)
- ② 譬喩者が譬喩を用いてその主張をなし、有部も譬喩を用いてこれに反論している箇所 (四例)
- ③ 譬喩者が譬喩を用いてその主張をなし、有部は譬喩を用いないでこれに反論している箇所 (五例)

つぎに譬喩者を含め複数の異端者(大徳とか法救など、もちろん有部に対する異端者である)が同一問題について有部と論争している場合をみると、

- ① 譬喩者だけが譬喩を用いて主張し、他の異端者は譬喩を用いないで自己の主張をなす箇所 (六例)
- ② 譬喩者は譬喩を用いず自己の主張をなし、他の異端者は譬喩を用いて自己の主張をなす箇所 (五例)
- ③ 譬喩者も他の異端者ともに譬喩を用いて自己の主張をなす箇所 (八例)
- ④ 譬喩者も他の異端者ともに譬喩を用いず自己の主張をなす箇所 (二六例)

以上のことからいえることは、譬喩者は全体からみればその主張に譬喩を用いることが他部に比べて圧倒的に多いことは確かだが、しかし全く譬喩を用いずにその主張をなすことも多く、また複数の異端者と同一項目を論ずるとき、かえって他の異端者の方が譬喩を用い、譬喩者は譬喩を全く用いないことも多いのである。しかし「譬喩者」の名称の由来が、他部に比べ圧倒的に譬喩の使用が多いためであることは確かであろう。

## 三 「譬喩者」のニュアンス

それではこの譬喩 (Upamāṇa) は、『大毘婆沙論』ではどのようなニュアンスで用いられているのだろうか。これを知るためには『大毘婆沙論』に三回にわたって述べられる次のような文章が手掛りになると思われる。

① 譬喩尊者作如是説。「生待因縁滅則不爾。如人射時。発箭須力墮則不然。」(中略) 問前所説喩当云何通。答不必須通。非三藏之故。然凡聖法異。不可例同一。<sup>(10)</sup>

これは旧訳の『阿毘曇毘婆沙論』の次の文に相当する。

問曰。若然者譬喩者説喩云何通。答曰。此不必須通。所以者何。此非修多羅毘尼阿毘曇。不可下以世間現喩難賢聖法。世俗法異賢聖法異。<sup>(11)</sup>

② 問若爾大衆部所説喩云何通。答不必須通。彼非素怛纒毘奈耶阿毘達磨攝。故又不可下以世俗現喩難賢聖法。賢聖法異世俗法異故。<sup>(12)</sup>

これは『阿毘曇毘婆沙論』では次のようになっている。

問曰。若自体不知自体者摩訶僧祇喩云何通。答曰。此喩不必須通。所以者何。此喩非修多羅毘尼阿毘曇中説。不可下以世俗現喩難賢聖法。賢聖所作法異世俗所作法異。<sup>(13)</sup>

③ 或有外道引世現喩。<sup>(14)</sup>

これについて『阿毘曇毘婆沙論』の相当部分は「喩」の語を出していない。<sup>(15)</sup>

これらの記述からわかることは、有部は自己の教義体系を経・律・論の三藏に契う「賢聖法」とみなし、これに対して世間の現喩 (Upamāṇa) をもって反対主張をする人々に対し、この「世間の現喩」は三藏とは全く異なったもので



あり、これらの主張は「世俗法」にすぎないと非難しているのである。ここで *dristānta* が劣ったものとみなされていることは、先述のプシュルス教授の推論の正しさを証明している。

しかしここでさらに注意しなければならないのは、有部が *dristānta* を用いるといつて非難している人々が譬喩者だけでなく、大衆部や仏教外の異教の人々であることである。このように有部は *dristānta* を用いて反対主張をなす人々を一般に非難したことが知られるのであるが、それではなぜ譬喩者だけが *Darśantika* と呼ばれたのであろうか。その理由は恐らく、一つには上述の通り他部派に比べて譬喩 (*dristānta*) を用いることが圧倒的に多かったからであり、また一つには、他の部派にはすでにもう固有の名称 (大衆部・化地部などという) が確立していたからであらう。この点から我々は、譬喩者の発生が他部派の名称がすでに確立したかなり後代 (恐らく『大毘婆沙論』成立のやや以前) であり、しかも譬喩者の主張が有部の教義に密接に関わっている点からみて、この名称が有部内の異端者に付せられたものであろうと推定し得ると考えるのである。

#### 四 『俱舍論』における譬喩者と経量部

以上で『大毘婆沙論』の譬喩者が軽蔑的なニュアンスをもって、有部によって称されたことがほぼ推定されたのであるが、『俱舍論』ではどのように用いられているのだろうか。

『俱舍論』や『順正理論』における譬喩者の主張は、『大毘婆沙論』の譬喩者のそれよりも詳細でより発展している。また『順正理論』の記述は、譬喩者と経量部とを同一視している。いまはその主張の内容はいちおう度外視して、『俱舍論』における譬喩者と経量部という名称のもつニュアンスの差異を考えてみよう。

『俱舍論』には経量部 (*Saurāntika*) の名は二一回現れる。しかしそのうち同一問題について重複があるから実際に

経量部の主張は一七回に確定できる。以下それらを、『順正理論』のこれに関する記述とともにあげてみよう(取意)。詳細な『俱舍論』本文の分析は省略する。

① 眼根が色境を見るのか、眼識が色境を見るのかの長い議論の後、経量部の「眼根と色境によって眼識が生ずるのだから、いずれが見るのかの議論は意味をなさない」という意見をあげる。最後に「カシュミラの毘婆沙師(Vaibhāsika)は、眼根が見ることに確定している」と結ぶ<sup>(15)</sup>。『順正理論』はこの経量部の主張を「譬喩部師」のものと記し、世親自身のものとは明記していない<sup>(17)</sup>。ただし、『俱舍論』のこの部分の項にはkila(伝説)の語がある。

② 「異生性(prthagjanatva)」という法は存在するかしないか」という議論の終わりに「これは存在しない」という経量部の主張が出て、この項が結ばれる<sup>(18)</sup>。ここで世親は「経量部の意見の如きが善説である」という語をはさんでいるから、ここでは世親がこの経量部説に賛成していることがわかる。『順正理論』のこれに相当する箇所には何の言及もない。

③ 「生・住・異・滅の有為の四相は存在しない」という経量部の主張を挙げ、これについて有部との長い論争があり、終わりに経量部の結論で終わっている。そして最後に「しかしながら、生等の四相は実有であることが成立する」という毘婆沙師(有部)の語で結ばれる<sup>(19)</sup>。『順正理論』はこれについて「経主(『俱舍論』の作者のこと)は他に縁るが故に……」として、世親が経量部の所説を引用したことを述べるが、その後の長い論争ではこれを「経主」の名のものと対論している<sup>(20)</sup>。

④ 経量部の「無為法は存在しない」という主張が述べられ、これについて長い論争があり、最後には毘婆沙師の説明で結ばれている<sup>(21)</sup>。『順正理論』は「我れ今、正しく経主の誘因を破し、兼ねて余師を破して、択滅を成立し、これに因りて亦、余の二無為を弁ぜん」とし、その直後に「経主は、経部の説を引き……」と世親が経量部を引用したことを述べている<sup>(22)</sup>。なおこの毘婆沙師の同じ主張が、『俱舍論』の他の箇所にも「毘婆沙師」の名のもとにあげられ、

世親は kila(伝説)の語を挿んでゐる。<sup>(23)</sup>

⑤ 等無間縁に關して、もし未來世の法は雜亂住しているので未來法は等無間縁にはならないというならば、仏陀はなぜ未來世の出來事も予知できるのか、という問いに對して、二種の答を示しおのおのの不備を非難した後、最後に經量部の「世尊は、ただ意欲するだけで、一切を知るのである」という説を出し、本項を結ぶ。<sup>(24)</sup>『順正理論』には、この經量部の説を非難しないばかりか、その名をあげずにその説の一部を自己の主張のために引用までしてゐる。<sup>(25)</sup>

⑥ 無色界に生まれた衆生は、肉体(rupa)がないので、その心・心所は何に依つて持續されるのか、という問題につづて、阿毘達磨論師(Abhidharmaika 有部)の説が出され、これを種々に論難し、最後に經量部の「肉体に依らずして、心・心所は持續される」という主張で、この項が結ばれてゐる。<sup>(26)</sup>『順正理論』はこれについて、「經主は、定んで阿毘達磨に於いて、承稟する所なくして謬つて此の言を述ぶるなり」とし、また「彼(經主)は自ら宗を立てて言う」と述べて直後に經量部のこの主張をあげてゐる。<sup>(27)</sup>

⑦ 七識住(vijñānashīti)の第三識住に關する經量部の説が、第三識住の最後に述べられ、この項が終つてゐる。<sup>(28)</sup>

『順正理論』は、「經主は、經を引きて想異の義を釈す」として、この經量部の主張を、世親の自説として扱つてゐる。<sup>(29)</sup>

⑧ 十二縁起について、有部の主張する分位縁起(十二支のすべては五蘊そのものであり、ただ各五蘊のうちで最も強く現れる状態を、各支の名称とするという説)に反對する經量部の主張が示され、これについて長い論争があり、この項の最後は經量部のもので結ばれてゐる。<sup>(30)</sup>『順正理論』はこれについて、「經主は此に於いて、仮に是の言を作す。『經部の諸師は、是くの如きの白を作す……』』として、この經部の説を世親が「仮」に述べたという。<sup>(31)</sup>この「仮」の意は不明だが、『俱舍論』の相当頌には kila(伝説)の語が含まれてゐる。

⑨ 四食(ahara)について、經典にみえる「意思食」(manāḥarapīcetanāhara)が人間を安住せしめる例を出し、これに關して最後に經量部の見解が述べられてゐる。<sup>(32)</sup>ただし玄奘訳は、「この箇所の Sautrantika(經量部)のみ、訳してい

ない。<sup>(33)</sup> これがなぜなのかは不明である。『順正理論』もこの経量部の見解については、その主張者の名をあげず、むしろその一部を自己の主張の中にとり入れている。<sup>(34)</sup>

⑩ 経量部の「形色(sanshararupa)」は実有の法ではなく、したがって身表業は形色を本質としていない」という主張が示され、有部との長い論争の最後に経量部の発言でこの項が終わる。<sup>(35)</sup>『順正理論』はこれについて、「然るに経主は言わく『形は実有に非ず……』』として、この経量部の主張を世親と同一視している。<sup>(36)</sup>

⑪ 「身業の本質は思(cetanā)である」という経量部の主張が示され、これについての有部との論争がつづき、経量部の意見で終わり、最後に毘婆沙師の「身業の本質は形色である」の語で結ばれる。<sup>(37)</sup>『順正理論』は、「汝等経部宗は何を立てて身表と為すや。此の中経主は彼の宗を弁じて言わく『身表は即ち形なり。然も仮にして実にあらず』』として、この経量部と世親を同一視している。<sup>(38)</sup>

⑫ 経量部の「無表(aviṣaṇī)は実有ではない」という主張が述べられ、極めて長い論争の後、経量部の意見でしめくくられる。最後に毘婆沙師の「無表色は実有である」の語が置かれる。<sup>(39)</sup>『順正理論』は、この主張を経量部のものとして紹介するが、途中の論争については経主の名のもとに非難している。<sup>(40)</sup>

⑬ 不律儀(asaṃvara)の無表の続く期限についての論議の後、経量部の「律儀・不律儀の無表はいずれも、実有ではなく、その本質は人々の意欲(abhisandhi)にすぎない」という主張でこの項が結ばれる。<sup>(41)</sup>『順正理論』はこれに関して何の言及もしていない。しかし『俱舍論』の相当項には kīla の語が含まれている。

⑭ 律儀・不律儀の無表を得するとき、すべての条件(例えば律儀の場合、学処 pramokṣa のすべてを受けること)を具えなければ、無表は生じないのかという議論に関して、最後に経量部の「全条件を具える必要はない」という意見が出され、これでこの項目を終わる。<sup>(42)</sup>『順正理論』では、これについて、経量部を名ざして非難し、世親のことには言及しない。<sup>(43)</sup>

⑮ 経量部の「煩惱 (kleśa) が眠っている (prasupta) ときを随眠 (anusaya) と名づけ、覚めている (prabuddha) ときを纏 (pariyavasthāna) と名づける」という主張をかかげ、これに関する有部との論争を行い、最後は経量部の意見でしめくられる。<sup>(44)</sup>『俱舍論』本文には「経量部の主張の如きが善説である」と述べられている。『順正理論』はこれについて、経主の主張とみなしている。<sup>(45)</sup>

⑯ 有部の「業果があるから、過去・未来は存在する」という論証に反対して経量部の「相続の特殊な変化」 (sat-tatiparināmanavisesa) による主張があげられ、これについて有部との論争があり、経量部の主張で結ばれる。最後に毘婆沙師の「過去・未来は存在する」の語が示される。<sup>(46)</sup>なおこの間に「この故に、説一切有部の教義は善説でない」という文が入っている。『順正理論』は経主が経量部の主張を述べているという事実を示すにとどまる。<sup>(47)</sup>

⑰ 経量部の「阿羅漢果より退すること (parihāṇi) はない」という主張をかかげ、これに関して有部との長い論争があり、経量部の主張で結ばれる。最後に毘婆沙師の「阿羅漢果より退することがある」という語で終わる。<sup>(48)</sup>なお経量部の主張について、「これは道理に合っている (vyaṃya)」という文が記され、ヤシヨーミトラは、これを Ācārya (世親) の語とみる。<sup>(49)</sup>『順正理論』では、「然るに経主の意は是くの如きの言を作す」として、この経量部の主張を世親のものともみている。<sup>(50)</sup>

以上『俱舍論』において経量部 (Saurāṇika) の主張が現れる箇所を、簡単に検討してきたが、これら一七主張のうち②⑬⑭⑰の四つだけは、文中に世親が「経量部の意見の如きが善説である」「説一切有部の教義は善説でない」「この経量部の説」は道理に合っている」と記し、自ら経量部に賛成であることを表明している。その他の主張に関しては、③⑥⑦⑩⑪⑫の六つが、『順正理論』の記述において経量部と経主 (世親) を同列に非難していることから、世親は経量部に賛意をもっていたことがうかがえる。また⑤⑨は『順正理論』にも非難の語がなく、作者衆賢はむしろこれらの一部を自説にとり入れている。つまりこの経量部は、有部の立場からみても妥当なものと考えていたよう

である。それゆえ世親もこの経量部説には賛成であったと考えてよからう。

問題となるのは残りの五主張である。このうち①については『順正理論』の言及はない。ただし『俱舍論』の相当頌中には *kīla* (伝説)の語が記されている。④に関して『順正理論』は経主(世親)と経量部を同一視してはいないが、三無為が実有法でないとする点でこの二者が同傾向であることは述べている。また『俱舍論』相当頌中に *kīla* の語を挿んでいる。⑧については『順正理論』は、世親が経量部の意見を引用した事実、及びその経量部の意見そのものに對し、非難の語をあびせるが、世親が経量部に賛成の立場であることを明確には表明していない。ただし『俱舍論』相当頌中には *kīla* の語が置かれている。⑬については『順正理論』には何の言及もない。しかしこの経量部の主張は、「無表色は実有ではなく、その本質は意欲 (*abhisamudhi*) にすぎない」というものであるから、⑩の「無表色は実有ではない」という主張と⑩の「無表色(=身語業の本質は思 (*cetana* = 決意) である」という主張と同じ立場にある。⑪と⑫はすでに『順正理論』の記述から、世親と経量部は同一意見とみなされていることは右に述べた。なお⑬の『俱舍論』相当頌の中には *kīla* の語が置かれている。⑭については『順正理論』は経量部の名のもとに激しく非難しているが、世親については言及が全くない。しかしこの箇所は経量部の「条件がすべて具備していてもいなくても、誓い (*abhyupagama*) に従って律儀・不律儀がある」という主張であるから、「無表色の本質は意欲 (*abhisamudhi*) にすぎない」という⑬の主張に直接続く内容である。よってこの経量部の主張にも世親は賛意を抱いていたということができよう。

このように『俱舍論』中に現れた経量部説一七のうち、四(②③⑩⑪)は作者世親が本文中で賛意を表し、八(④⑤⑥⑦⑧⑨⑫⑬)は『順正理論』の記述から世親が賛成であったことがうかがわれる。また残りの五は『順正理論』の記述が、世親の賛意を明確には示さないものであるが、このうちの二(④⑧)は世親と経量部が同傾向の意見であったことを『順正理論』は暗示しているし、また二(⑩⑭)は内容から世親の賛意に結びつく。ただ一(①)についてだけは世

親の意向がはっきりしない。しかしその相当する頌中に *hila* (伝説) の語が置かれているから、世親が有部の「さえぎられた (antaria) 色 (rupa) は見ることができないから、眼根が見るのである」という主張に反対していたことだけはわかるのである。<sup>(51)</sup>

ところで『順正理論』がこれら経量部の主張を世親の真意と受け取った理由は、一つにはその内容によるのであるが(このいくつかは第二章で述べるであろう)、一つには『俱舍論』の構成上のスタイルにもよるのである。なぜなら『俱舍論』のこれらの箇所を調べると、そこにはいくつかの特徴的な構成上の配慮がみられるように思う。それを分類すると以下の通りである。

- (1) 経量部を含めずに論争があり(これは有部と作者世親の間での論争とみられうる)、最後にこの論争をしめくくる形で経量部の主張が示され、この項が終わる。(②⑤⑥⑦⑧⑬⑭)
  - (2) 右の(1)に続けて、有部の「しかし毘婆沙師の意見としてはかくかくである」という、理由が付されない結論だけが示されこの項が終わる。(①)
  - (3) 経量部と有部との論争があり、最後に経量部の主張でこの論争がしめくくられ、この項が終わる。(⑧⑩⑮)
  - (4) 右の(3)に続けて、有部の「しかし毘婆沙師の意見としてはかくかくである」という、理由が付されない結論だけが示されこの項が終わる。(③⑪⑬⑯⑰)
  - (5) 経量部と有部との論争があり、最後に毘婆沙師の意見で論争が終わり、この項が結ばれる。(④)
- すなわち(5)の一主張を除いて、いずれも論争が経量部の主張で結ばれ、そのうちのいくつかにはその直後に理由の付されない有部の結論だけが示されるのである。このような構成からは、いかなる読者も、世親の経量部への賛意をくみとることができるであろう。以上の考察から、『俱舍論』における経量部説に関しては、ほぼ世親は賛意をもって引用したことがわかり、したがって世親にとって経量部 (Sautrantika) の名称は、快いものと感じられていたであ

ろうことが推測されるのである。

これに対して世親は「譬喩者」(Darsanika)という名称を、いかなるニャアンスで用いているのであろうか。『俱舍論』中に譬喩者の主張は三回しか現れていない。これらはいずれも「業品」の中に示される。

① この箇所は、人間の善悪業の果報があらわれる時期についての議論である。<sup>(52)</sup>有部によれば、この生(janman)で果報を受ける順現法受(drsīdadharmavedanīya)・次の生で果報を受ける順次生受(upapadyavedanīya)・それ以後の生で果報を受ける順後次受(aparaparyāyavedanīya)の三の定業(miyatakarman)と、どの生で果報を受けるか定まっていらない不定受業(anīyatavedanīyakarman)の四種の区別があるという。『俱舍論』ではこの後に、譬喩者の八種の区別があるという説が示される。しかし世親は本文中に「順現法受などの三定業と第四の不定業(の合計四種の区別)が正しいと認められる」<sup>(53)</sup>といっているので、世親は譬喩者のこの意見には反対していたことがわかるのである。『順正理論』はこの主張を譬喩者と名ざして激しく非難しているが、経主については全く言及していない。<sup>(54)</sup>ヤシヨミミトラはこの譬喩者を「経量部の人々である」と記している。<sup>(55)</sup>

② この箇所は經典に述べられる身・語・意の三つの悪業(duscarita)の内容についての議論である。<sup>(56)</sup>有部に従えば、このうちの意悪業(manodiscaria)とは、思(cetanā)を本質とする意業と、その他に貪(abhidhya)・瞋(vyāpāda)・邪見(mithyadrsi)の三であるという。彼らによればこれら貪・瞋・邪見の三法は業を本質としているものではなく(akarmasvabhava)・思という法とは異なっている(cetanarhantarabhūta)から、意業に含まれないのである。

これに対して『俱舍論』は次に譬喩者の「貪・瞋・邪見はまさに意業(manaskarman)に他ならない」という主張を示している。そして次に有部の「しかしながらもしこのようであるならば、業と煩惱(klesa)の二つは一つのものになってしまうではないか」という非難の語を出し、これに対して「もし何らかの煩惱がまた業であるならば、いかなる(不都合がある)のか」と反対者に問わせ、最後に毘婆沙師(有部)の「業と煩惱は別のものである」という主張と



その説明をもって、この項を結んでいる。ヤシヨミトラはこの譬喩者を「経量部の異師たち」と釈している。<sup>(57)</sup>

『順正理論』はこれに関して特に反対者の「もし何らかの煩惱がまた業であるならば、いかなる(不都合がある)のか」という反対者の問を、世親の言とみなして、「然るに経主は『煩惱即ち是れ意業なる有りと許さば、斯れに何の過かある』と言う」と述べている。<sup>(58)</sup> この『順正理論』の記述の仕方からでは、世親は譬喩者の説に賛成しているようにみられるかもしれないが、実はそうではないのである。その理由を次に示そう。

譬喩者の「貪・瞋・邪見の煩惱は、意業に他ならない」という主張は、後に第二章で述べるように、『順正理論』にみえる上座(Sthavira)の意見なのである。すなわち『順正理論』の巻二にいう。

彼の上座は説く「行蘊は唯思のみなり。余の作意等は是れ思の差別なり」。

上座は行蘊はただ思(cetana)だけであるという。有部によれば行蘊とは受・想の二心所を除くすべての心所(caitasika)法および、得(prāpti)などのすべての心不相応行(cittaviprayuktasamskāra)法を含むのに対し、上座は行蘊は思だけであり、他の心所法などは思の差別(viśeṣa)に過ぎないというのである。この議論は、心・心所の相應説の当否に関して、有部と上座の間の激しい論争の中心テーマなのであるが、詳しくは第二章第四節に示すであらう。

いずれにしても上座の右の主張は、諸心所が思と同じものであるというのだから、貪・瞋・邪見の心所も思と変わるものではない。ところで意業の本質は思とみなされているから、「貪・瞋・邪見は意業に他ならない」という『俱舍論』に引用された譬喩者の主張と、上座の主張は同列にある。しかも『順正理論』巻二は、この上座の主張に関して、上座の次のような意見をも引用している。すなわち

(上座)「薄伽梵は契経の中に於いて、六思身を説いて、行蘊と為すを以ての故に。貪・瞋等を説いて、意業と名づくるが故に。」<sup>(60)</sup> (後略)

(上座)「貪・瞋等を意業と為すと説くが故に、作意等は思を体と為すと知る。(後略)<sup>(61)</sup>」  
 これより上座と譬喩者の説は全く同一のものであることがわかるであろう。

すでにみてきたように、『順正理論』の上座は、経量部の祖師シュリーラータ(Sūriyāta)である可能性が大きい。また『順正理論』の作者衆賢は、彼を世親の師ともみなしている。<sup>(62)</sup>それゆえ衆賢は、世親もこの説に賛意を表したかの如く非難しているのであろう。

さて本項ではこの上座の主張に世親が賛成であったか反対であったかが問題である。これを考えてみよう。上述したように上座の「貪・瞋・邪見は意業(すなわち思 citta)に他ならない」という主張は、「もろもろの心所は思のあらわれにすぎない」という主張に密接に結びつく。そしてそれは第二章に詳しく示すように上座の「根・境が第一刹那に生じ、第二刹那には識が生じ、第三刹那に受が、第四刹那に想が、そして第五刹那に思が生じ、第六刹那からはその思がさまざまな心所(心作用)に変化していく」という心・心所次第生起説——つまり有部の心・心所相応説への反対——の重要な根拠になっているのである。後に詳細に論じるように、『俱舍論』において世親は、この上座の主張を「他の人々」(āpāra)の名のもとに記し(諸註釈書ではこれをシュリーラータとしている)、この主張と有部とを対論させ、最後に「このゆえに、必ず、一切の識には触(ṣaṭka)が生じ、触とともに受などが生ずると認めらるべきである」と述べてこの上座の主張に反対し、有部の心・心所同時俱起説を支持している。<sup>(64)</sup>また『順正理論』においても、心・心所次第生起説は常に上座の名のもとに紹介され、これに関して経主(世親)への非難の語は全くみられない。このことから、世親はこの上座説には賛成でなく、それゆえ『俱舍論』中でこれを経量部説とせず、譬喩者説としたのであろう。

③ この箇所は善・悪の十業道(karmapatha)をなせ道(paṭha)と名づけるかの説明に関する。この最後に譬喩者の「貪・瞋・邪見は意業に他ならない」という②と全く同じ主張が再び挙げられている。この部分を翻訳してみよう。

《アビヒダ》(abhidhya)〔瞋(vyapada)・邪見(mithyadrsti)〕などを意業であると認める譬喩者(Darśanīya)たちにとっては、これら〔貪・瞋・邪見〕は何ゆえに業道であるのか。彼らは実に「このように」問われねばならない。とはいえししながら、「次のように」言うことができる。すなわちこれら〔貪・瞋・邪見〕は、業であり、また善趣・惡趣(gati)への道であるから、業道「といわれる」のである。あるいはまた「これら貪・瞋・邪見の一つ一つが」たがいに「そのいちいちの方に」近づく(avaṇana)がゆえに、「業道といわれるのである」。(65)

ヤシヨミトラの註釈は「自らの意見によって、この意見を認めている」(66)として、この論調を、世親が譬喩者に同調する傾向にあるとみている。しかし譬喩者の主張は②と全く同じものであるから、世親はこの主張には賛成していないのである。しかしヤシヨミトラの述べる通り、この箇所だけみると世親は譬喩者の主張を救済しているようにみえることは確かであり、ここにも②において『順正理論』が非難したように、世親の師シュリーラタへの配慮がみられるかもしれない。なお『順正理論』はこの箇所については何の言及もしていない。

以上のように『俱舍論』に述べられた譬喩者の主張は、いずれも作者世親が賛成しない内容であることがわかった。もともとこれら譬喩者の三主張はいずれも「業品」中に現れ、しかもその各主張との間隔が大変少ない。それゆえ世親はこの箇所を一気に書いたのかもしれない。譬喩者と経量部のもつ語感に注意をはらわなかったのだという考えも出てこよう。しかし内容からみて、経量部と譬喩者に対する世親の態度は明らかに対照的である。ところで世親は自らは賛成していない譬喩者の主張を、なぜ自著の中に織り込んだのだろうか。これに対しては想像しできないが、あるいは自分の師であるシュリーラタの意見であるから、これを紹介する感情にかられたためか、または当時これらの主張が仏教界で無視できないほど優勢であったためかであろう。

さて最後に、後世においては「譬喩者」の語はいかなるニュアンスをもって用いられていたかを、ヤシヨミトラの註釈書からうかがってみると、『俱舍論』『破我品』の冒頭における世親の意見

tadyathāṅkurasya (例えば芽についての如し)<sup>(67)</sup>

に対してヤシ ヨーミトラは

tadyathāṅkurasyei dīṣṭāntopanyāsaḥ evaṃ dīṣṭāntam upanyasya dārṣṭāntikam upadarsayann āha.  
 (「例えば芽についての如し」とは、譬喩の説示である。このように譬喩を述べた後に、譬喩者であることを示しつつある人は  
 言う)<sup>(68)</sup>

と述べている。この dārṣṭāntika は、dīṣṭānta の単なる形容詞には受けとれないであろう。少なくとも「譬喩を用いて自説を主張するもの」の意であり、いわゆる「譬喩者」に関係するように考えられる。ヤシ ヨーミトラはその註釈書において、世親を軽蔑することはないと考えられるから、この場合の Dārṣṭāntika には侮りのニュアンスはないであろう。このことはヤシ ヨーミトラの時代、すでに Dārṣṭāntika (譬喩者) の語には軽蔑のニュアンスは存在しなかった事実を示している。冒頭に掲げた窺基の、クマーラタを譬喩者と呼ぶ理由に軽蔑の意味がないのも、このことと軌を一にしていると考えてよからう。

以上の考察から、次のことがいえよう。

- (1) 『大毘婆沙論』の譬喩者(Dārṣṭāntika)は、有部から世間の現喩によって有部の体系を破壊するものと非難され、軽蔑的ニュアンスをもって呼ばれた名称である。
- (2) この傾向は『俱舍論』『順正理論』においても同様であり、これに対して経量部(Sautrāntika)は、好意をもって呼ばれた名称である。
- (3) しかし後世になると譬喩者の軽蔑的ニュアンスは忘れられ、経量部と同じように用いられた。

## 五 経量部の形態——さまよえる経量部

次節で述べるように、「経を量とする」ことを主張し、積極的に有部の教義に反論する経量部 (Sautrantika) の存在は、『俱舍論』までしか遡れない。それ以前の資料には全く見出せないのである。『異部宗輪論』などにみられる Sautravada は、玄奘は「経量部」と訳しているが、Sautrantika とは別のものであろう。この点で、一般に部派分裂史にみえる大衆部・上座部・説一切有部・化地部・法蔵部などのアビダルマ仏教の諸部派に比べ、その発生・成立が極めて遅いと考えられる。

さらに第二章で触れるように、経量部はしばしば有部と同一の經典を用いて議論を進めている。また経量部に固有の律蔵があったという記録はない。とすれば、有部と共通の戒律を守っていたと考える他はない。わずかに論蔵に関して、シュリーラータに「経量部の毘婆沙」が存在していたと伝えられるだけである。そうすると、経量部 (Sautrantika) とは、いわゆる部派ではなくて、有部の内部の異端者としての、学派のような存在だったのであろうか。

桜部建博士は、経量部が自らの三蔵を伝持し、別箇独立の教団を形造っていたかどうかは極めて疑問である、とされる。さらにまた後期のインド仏教思想史上、しばしばアビダルマ仏教の代表として有部・毘婆沙師とともに名を連ね、大乘仏教の中観派、瑜伽行派とともに仏教を形成する四主流の一つと考えられているが、ここにおいては、経量部はすでに「部派」というより「教学説」として扱われていると、記しておられる<sup>(69)</sup>。

これはまたラモット教授も同様である。彼は「Sautrantika は、他と同じような均一な部派の一つというよりは、むしろ哲学運動を代表している」ものとみ、「今日まで Sautrantika の教団の痕跡は、いかなる碑文によっても確かめられていない」と述べておられる<sup>(70)</sup>。

経量部(Sautrāntika)の形態や実体とは、一体何なのだろうか。このことを考えてみたい。『異部宗輪論』の経量部(実はSūtrāntavāda)を除くと、現存資料で経量部(Sautrāntika)の名が現れるのは『俱舍論』がはじめてであり、また「経を量とし、論を量としない」という表現も『俱舍論』までしか遇れない。

ところでこの「経を量とし、論を量としない」という表現は、『俱舍論』の中では、有部の心・心所相應説を否定し、心・心所次第生起説を唱えた一論師の主張として記されており(第二章第四節参照)、註釈書はこれをシュリーラータのものであるとしている。この『俱舍論』の記述だけが、筆者がシュリーラータを経量部(Sautrāntika)の祖師と考える理由なのであり、その根拠は薄弱といわねばならない。さらにこの「経を量とし、論を量としない」という表現も、当然のことながら『俱舍論』の作者世親の記したものである。また「経を量とし、論を量としない」とこと、「経量部」(Sautrāntika)を結びつけるものは、後世のヤシヨミトラの註釈書の「経を量とし、論を量としない人々が、経量部である」(ye sūtra-prāmāṇikā na śāstra-prāmāṇikāḥ te Sautrāntikāḥ)という記述にすぎない。つまり『俱舍論』自体においては「経を量とし、論を量としない」とこと「経量部」とは、直接にはまだ必ずしも結びつかないのである。そう考えれば、経量部(Sautrāntika)の語は、世親がはじめて『俱舍論』中で用いたものと推定することもできよう。しかし筆者はそうは考えない。

『俱舍論』において世親が経量部の説を用いるのは、しばしば極めて重要な問題についてであり、世親は常にこれら経量部説によって『俱舍論』の立場を決定している。つまり世親は経量部(Sautrāntika)の語を権威あるものと考へて、この語を用いていた印象を我々は強く受ける。したがって当時すでに経量部という語は一般に知られていたと考へてよいだろう。世親が『俱舍論』ではじめて経量部の語を創り上げて用いたのなら、経量部説は当時の読者に対してそれほど説得力のあるものにはならなかったであろう。しかも『順正理論』には、「上座」(シュリーラータ)は「経主」(世親)の師であったという記述がみられる(第一章第四節参照)。そしてシュリーラータと世親の年齢差は、我々の

研究によれば二〇年にすぎない。もし註釈書のいうように「経を量とし、論を量としない」と主張したのがシュリーラータであるのなら、シュリーラータこそ経量部の語を用いた最初の人物であると考えた方が、自然であろう。またヤシュミトラの「経を量とし、論を量としない人々が、経量部である」という記述は、後代のものではあるけれども、不自然なものとは思われない。Abhidharmika (阿毘達磨論師) の存在を念頭に置けば、Sautrantika と sūtra-prāmaṇika na śāstra-pramāṇikah とは無理なく重なり合うのである。しかも同じ『俱舍論』の中に、Sautrantika の語も sūtra-pramāṇika vāyam na śāstra-pramāṇikah の表現も見出されるのである。以上のことから筆者はひとまず、「経を量とし、論を量としない」と主張して「経量部」の名称を用いたのは、現存資料による限り、シュリーラータであったと考えたい。

さて『俱舍論』に示される一七の経量部説を検討すると、そのうちいくつかは『順正理論』の上座（つまりシュリーラータ）の説と一致するが、一致しないものも含まれている。例えば「睡眠品」において有部の「業果があるから、過去・未来は存在する」という三世実有説の証明に対して、『俱舍論』は

『経量部の人々(Sautrantikas)は、過去の業から果が生ずることを認めない。それではどうなのか。それ(過去の業)を先とした特殊な相続(samtanaviśeṣa)から業果が生ずることを、「破我品」(atmavadapraśiṣṭha)において、我は説くであらう(sampavedayisyāmah)』

として、経量部と自らを同一視し、そして後の「破我品」において自らの「相続の特殊な変化」(samtatiparināma-śeṣa)説を示しているのである。しかし後にみるように、シュリーラータは、過去の業と業果を結びつけるものとして「随界」説を唱え、「相続の特殊な変化」説は主張していない(第二章第五節)。

さらに右にみてきたように、世親は『俱舍論』において、師のシュリーラータの説を二回にわたり「譬喩者」(Daśāntika)の名を冠して、輕蔑の意をもって反対している(第一章第五節)。また『俱舍論』において世親は、「経

量部」とか「譬喩者」の名を用いずただ単に「他の人々はいう」(yathā)などとして、シュリーラータの意見を引用することがあるが、そのうちのほとんどに対して、世親自身は反対の意を表している(第二章第一、三、四、一〇、一一、一二節)。特にシュリーラータの根本的な主張、すなわち「根・境が第一刹那に生じ、識が第二刹那に生じ、第三刹那以後につきつぎに受、想、思などが生ずる」という心・心所次第生起説に、世親が賛成していないことは注目されねばならない(第二章第四節参照)。

以上のように世親は『俱舍論』において、シュリーラータの主張と異なるものをも経量部説とし、しかもそれが自分の説に他ならないことを示している箇所があり、またシュリーラータを譬喩者と記して輕蔑的に名指しており、しかも他の箇所ではシュリーラータの根本主張にも賛意を表していないのである。もしシュリーラータが自らの師であり、また経量部の祖師であるならば、これはどのように解釈されるべきなのであろうか。

もし経量部の成立がかなり古いものであれば、世親はその伝統に基いてシュリーラータの説を取捨選択して、経量部説を發展せしめたと考えることもできよう。しかし我々はひとまず、シュリーラータを経量部の祖師と定めたのである。しかもシュリーラータと世親の間には二〇年の差しかない。これをどう解釈したらよいのだろうか。

まず考えられることは、シュリーラータは、自己の立場を経量部(Sautrāntika)と名づけたはじめての人物であり、これは決していわゆる部派ではなくて、強いていえば学派のごときものであって、数人の同調者がおり、彼の学説は当時一般によく知られたものであったろうが、それは強い拘束力のあるものではなかったであろう。むしろ Sautrāntika という語は彼にとっては、「有部の三世実説に反対する者」「道理に合っているもの」「勝れた主張をなすもの」「か、こ、う、の、い、い、もの」という譬喩的意味があり、これに対して、有部 Sarvastivādin・毘婆沙師 Vaibhāsika には、「古くさいもの」「道理に合わないもの」「か、こ、う、の、わるいもの」という譬喩的意味があると考えられていたのではなからうか。だからこそ彼の弟子の世親もまた、これに従って自己の個人的な意見にも自由に経量部の名称を付すこ



とができたのではなからうか。世親が同時代に生き、しかも自ら教えを受けた経量部の祖師シュリーラータをしばしば批判し、師と異なる自説にまで経量部の名称を付した事実に対しては、このように解釈せざるを得ないのである。

ところでシュリーラータと世親の主張の違いの主なもの、次の二点だと思われる。すなわち一つはシュリーラータが心・心所次第生起説を唱えたのに対して、世親はこれを認めなかった点、二つはシュリーラータが過去の業と現在の果報をつなぐものを「随界」と考えたのに対して、世親はこれを「種子」「相続の特殊な変化」で説明した点である。そしてこの二人に共通な立場は、有部の「三世実有」説に反対し、「現在有体・過未無体」説を唱えたことであつた。

また世親は『俱舍論』において経量部の主張を「これは道理に合っている」(esa eva ca nyāya)と述べている。それゆえ当時経量部(Sautrāntika)の語には、「有部の三世実有説に反対するもの」すなわち「道理(nyāya)に合っているもの」という譬喩の意味がこめられていたと考えたい。ところで『順正理論』の原名は現在までのところ、『至元録』と『婆藪槃豆法師伝』の記述から、Nyāyānusāra に比定されている(第一章第一節)、『順正理論』の内容は、明らかに「上座」(シュリーラータ)と「経主」(世親)への批判に集中している。『順正理論』の作者衆賢は、右に述べたシュリーラータと世親の意図するSautrāntikaの譬喩の意味を敏感に感じとって、逆に我々こそが「道理に合っているもの」であると反駁して、自らの書をNyāya-anusāra(「正理に順ずる」と名づけたのではなからうか。もっとも玄奘系統の伝承によると、『順正理論』という題名は、衆賢が命終した後、世親によって付けられたものという。しかし『順正理論』の内容からは、その題目は衆賢自身によってつけられたと考えた方が適當であると考ええる。

このようにSautrāntikaの語に「有部の三世実有説に反対するもの」「道理に合っているもの」という譬喩の意味があると考えれば、世親も師シュリーラータと異なった意見であっても、「三世実有」説に反対の立場である限り、自らの意見にSautrāntikaの名称を冠することに躊躇を感じなかったことであらう。そしてこのように考えてくると、

『俱舍論』に示される経量部説はいずれも、その内容には師シュリーラタの主張と同じものがあつたとしても、世親の意識のうちでは、「道理に合った」自己の意見であると考えられていたのであろうと推定される。従来は『俱舍論』に示される経量部説とは、古くからある経量部の伝統を世親が引用したものと考えられていたのだが、実は世親の個人的意見に他ならない、という仮説が、ここに提示され得ると考える。

しかし『俱舍論』中の経量部は常に *iti Sautrāntikah* などと複数で示され、漢訳では「経部の諸師は曰く」などと記されている。このような記述からは、経量部という部派が実際に存在し、そこには多くの論師が所属していたという印象が読者に与えられるに違いない。これも世親の劃した意図の一つであつたろう。実際は世親自身の個人的な主張なのであるが、それを複数形にしたのは、読者への説得力を増すためではなかつたろうか。ちょうど現代の学術論文で一人の学者が著したもののでも、「我々」という語を用いるのに似ていよう。

このように世親が自己の主張を経量部説としたのは、もちろん経量部の祖師シュリーラタの名声によって權威づけをするためであつたろうが、世親のもう一つの意図は、これによって自身の姿を隠すためであつたと考えられる。すでに第一章第一節で述べたように、『俱舍論』において世親は、頌(*kaṅka*)では一人称単数を用い、長行釈(*charya*)では一人称複数を用いている。さらに長行釈には *Ācārya* の語が用いられている。これは頌は世親が自ら造つたものであるが、長行釈はその弟子たちが祖述したという形にして、自らの姿をできるだけ表に顯さないための配慮であることを感じさせる。*Sautrāntika* の用語も、これと軌を一にすると考えてよからう。

以上のようにシュリーラタと世親の間では、*Sautrāntika* の内容が変化し、さまざま、*sa*、*ya*、*ntika* である。世親の後、アビダルマ文献の中で *Sautrāntika* を名乗った特定の人物を筆者は知らないが、何人かの論師は存在しただろう。そして彼らもまたシュリーラタや世親の影響を受けこれを発展させ、「現在有体・過未無体」説の立場から、自らを *Sautrāntika* と称したのかもしれない。しかし後代の大乗仏教や外教の人々にはこの事実が忘れられ、これを一つの

確立した部派・学派と考えてしまったのであろう。

なお『成実論』は、第二章にみるようにシュリーラータの主張と極めて類似するものを含んでいる。古来この論書は経量部のものといわれることが多い。しかし『成実論』の中には「経量部」の名称も、「経を量とし、論を量としない」という表現も全く出てこない。これは『成実論』がシュリーラータより以前、つまりまだ経量部(Sautrāntika)の名称が存在していない時代に造られたものであるからであらう。

最後にシュリーラータや世親など経量部師(Sautrāntika)の教団的生活を想像してみよう。シュリーラータや世親はいかなる部派に属していたのであろうか。第二章で触れるように、彼らは有部と同一の経蔵を用いて論議をしている。恐らく律蔵も有部のものに従って、宗教生活を送っていたと考えて間違いない。彼らははじめ有部で出家し、有部に属していたのであろう。伝説によると、クマラーラータ、ハリヴァルマン、世親はいずれも有部に属していたという。

しかし「説一切有部」(Sarvāstivādin)というように自らの根本主張を部派名にする有部としては、「現在有体・過未無体」説を唱えて「三世実有」説に反対する経量部師の存在を許すことはできなかったであらう。シュリーラータや世親たちは、有部から破門されたり自ら離脱したりして、次第に有部から離れた存在になったことだろう。恐らく経量部を名乗る論師たちは、はじめ有部で出家しながら、後に有部から破門されたり、自ら離脱したごく少数のエリートたちではなかったろうか。しかし彼らには有部を離れた以上、部派仏教のワタ内では若者を出家させ弟子を養成することも困難であつたろう。むしろ戒律の厳しくない大乘仏教の瑜伽行派と結びついた可能性が大きいと想像されるのである。

以上をまとめると次のようになる。

- (1) 経量部(Sautrāntika)の名称は、シュリーラータによって自らの立場を示すのに用いられたのが、はじめらしい。

(2) 経量部という語にはシュリーラータや世親にとって、「有部の三世実有説に反対するもの」「道理に合っているもの」「かっこうのいいもの」という譬喩の意味があったらしい。

(3) 経量部は「現在有体・過未無体」説を主張する論師たちによって、各時代に自由に各自に付されたもので、結果からみると、一つの確立した学派が発展したようにみえるものにすぎない。

(4) 『俱舍論』に示される経量部説はすべて、作者世親の個人的意見であると考えられる。

(5) 経量部は決していわゆる部派ではなく、強いていえば一種の学派のごときものといえるが、拘束力のあるものではなかったらしい。

## 第六節 経量部の歴史

経量部の起源および発達は、実に謎に包まれ、研究者を困惑させてきた。現在この部派の教理さえもなお明確に捉えられていないのは、まさにこの部派の歴史が曖昧であるからである。我々は経量部の起源に一つの光をあて、この部派の歴史をいくらかでも解明したいと念願する。それにはまず従来の研究史を整理し検討することからはじめなければならない。

### 一 分派史料による年代論

種々の分派史は大体、経量部を説一切有部からの最後の部派としている。例えば北伝の『異部宗輪論』によると、

仏滅第三百年（仏滅二〇一〜三〇〇年のこと）の初めに上座部から有部が分派し、仏滅第四百年（仏滅三〇一〜四〇〇年のこと）の初めに、この有部から経量部が生じたという。北伝の『異部宗輪論』は仏滅をアシヨーカ王の約一〇〇年前とするから、仏滅はおよそ紀元前三八〇年となり、それに基いて計算すると、有部の分派は紀元前一八〇年よりやや後、経量部の分派は紀元前八〇年よりやや後ということになる。このようにして『異部宗輪論』に従う限り、有部の成立は紀元前二世紀の前半、経量部の出現は紀元前一世紀の前半ということになるであろう。有部の教義を『発智論』によって組織化したといわれる迦多衍尼子（Katyāyanaiputra）の年代が、『三論玄義』<sup>(1)</sup>や『大唐西域記』<sup>(2)</sup>に仏滅第三百年とあるのもこれに一致するので、現代の学者は迦多衍尼子をも紀元前二世紀に置くようである。<sup>(3)</sup>

南伝の *Dīpaṃsa* や *Mahāvamsa* によれば、有部は上座部の分派である化地部から分かれ、有部―飲光部―説転部を経て経量部が生じたという。ここでは有部からの直接の分派とはされていないが、少なくとも有部系の最後の分派という点では北伝と一致している。そして分派の年代は、これらがともに仏滅第二百年（仏滅二〇一〜二〇〇年のこと）までに分派が完了したと記されている。南伝のこれらの史書は仏滅をアシヨーカ王より約二二〇年前とみるから、仏滅はおよそ紀元前四八〇年となり、アシヨーカ王の統治時代には、これらの部派はすべて成立していたことになる。つまり南伝によれば有部も経量部も紀元前三世紀の前半には存在していたというのである。<sup>(4)</sup>

しかしこれでは早すぎるというのが現代の学者の共通した意見である。たしかにアシヨーカ王の法勅文の中には、僧伽の分裂をいましめたものが存在するが、その内容は具体的な部派分裂を思わせるものでは決していない。また南北両伝の律蔵に伝えられる僧伽の相承は、アシヨーカ王までいずれも四、五代であるから、仏滅からアシヨーカ王までを約二〇〇年とみ、この間に部派分裂が完了したとみる南伝資料には不自然さがある。<sup>(5)</sup>このようなわけで、現代の学者はほとんど、部派分裂の年代に関してはいちおう、『異部宗輪論』に基いて有部の出現を紀元前二世紀前半、経量部の出現を紀元前一世紀前半とみるようである。<sup>(6)</sup>

しかしこれをさらに遅くに見んとする学者もいる。静谷正雄氏は『小乗仏教史の研究』の中で、迦多衍尼子の年代をいちおう紀元前一五〇〇～一五〇年としながらも、あるいは紀元前一〇〇〇一年ごろまで下げて考えるべき可能性を示している。<sup>(7)</sup>その理由は『大唐西域記』にカニシユカ王の年代を仏滅第四百年（すなわち迦多衍尼子より一〇〇年後）と記しているからである。<sup>(8)</sup>カニシユカ王の年代は諸学説があり、即位紀元七八年説、同一四三～一五二年説、在位紀元一二八～一五一年説、同一二九～一五二年説などがあるが、このうちの即位紀元七八年説は今日ではほとんど顧みられない。<sup>(9)</sup>しかし静谷氏はこれを承知の上で、もし万一カニシユカ王の即位が紀元七八年なら迦多衍尼子の年代はそれより一〇〇年ほど以前になるはずだから紀元前一〇〇〇一年頃になるかもしれないとするのである。しかも迦多衍尼子のような有名な学僧の出生年代は、恐らく実際より古く記されているかもしれないからという。さらに静谷氏の研究によれば、有部の名の出る最古の碑文（マトゥラー獅子柱頭銘文）は紀元一世紀初めのものであるから、迦多衍尼子の年代をここまで下げてても不自然ではないという。

迦多衍尼子の年代と有部の成立とは、恐らく密接な関係があると思われるので、右のように彼の年代を下げるとすれば、有部の成立は紀元前一世紀中ごろ、したがって経量部の成立は仮りにその一〇〇年後として紀元一世紀中ごろということになる。これは先述の『異部宗輪論』に基づく年代よりそれぞれ百数十年下げた見方である。静谷氏は必ずしもこれを支持しているわけではないが、無理をすればここまで年代を下げられる可能性を示されたのである。ただし碑文の関係から、有部の成立を西暦紀元より下げることはできない。

ところでこのような説では、『異部宗輪論』の年代が全く無視されていることが注意されねばならない。たしかに分派史資料が、事実より年代を古く記していることはあり得ることである。有部の年代を下げる説で、静谷氏より詳しい論述を行った学者を筆者は知らないが、しかしこれは現在多くの学者が心に抱いている傾向であると思われる。それが何ゆえであるかは、後に述べよう。

次に、経量部の歴史を最も混乱させてきたものは、慈恩大師窺基の『成唯識論述記』のクマーララータに関する記述である。この記述が全くの誤りであることを、すでに筆者は指摘したが、今もう一度簡単にこれに触れよう（第一章第二節参照）。

すなわち窺基によれば、仏滅百年中に鳩摩羅多（Kumārata）が出現し、彼は譬喩師と呼ばれた。彼が経量部の思想上の祖師であるが、当時はまだ経量部という部派は存在せず、経量部の出現は仏滅四百年中のことである、というのである。

この窺基の記述により、『譬喩師（クマーララータ、仏滅百年中）→経量部（仏滅四百年中）』という公式が確定してしまった。この譬喩師（クマーララータ）と、『大毘婆沙論』にしばしば言及される譬喩師との関係を窺基はどう考えていたかというと、恐らく彼は、後者は前者から発展した後代のものとみていたにちがいない。窺基だとして、『大毘婆沙論』は仏滅百年中のものだとは考えていなかったろう。なぜなら同じく『大唐西域記』に、カニシユカ王が仏滅第四百年中に出て『大毘婆沙論』を造らせた記述があり、<sup>(10)</sup>窺基はこれを熟知していたはずだからである。仏滅四百年とは先述の通り、『異部宗輪論』の伝える経量部の分派の年代である。しかも『大毘婆沙論』の中には、経量部の主張が二回現れている。そうすれば、これは成立したばかりの経量部を指すと考えられよう。（後述するように現代の学者が、その言及の回数の少なさから、これを発展途上にある経量部であろうと考えるのは、まさにこの窺基の考えに源を発するものと思われる。）

以上のことから窺基は、仏滅百年中に譬喩師と呼ばれるクマーララータが出、仏滅四百年中の『大毘婆沙論』のころには彼の後継者たる譬喩者たちが大いに発展し、まさにその同じころに彼らの思想に影響された経量部が成立した、と考えていたことがわかるのである。

## 二 従来の諸学説

このような窺基の誤った記述によって「譬喩師(クマールラータ、仏滅百年中)↓経量部(仏滅四百年中)」の公式が確定され、これは過去において諸学者に大きな影響を与えつづけてきた。

小山憲栄師の『異部宗輪論述記発軀』は過去の学匠たちの諸説を詳細に挙げ、経量部の歴史的発展を示しているが、これらはすべて上述の窺基の公式に基くものである。<sup>(11)</sup>すなわちまずはじめに譬喩師鳩摩羅多の色心互熏説(これは『俱舍論』中の先代軌範師 Purvacharya の説であるが、中国の諸註釈書はいずれも鳩摩羅多の主張であるとしている。なおインドの諸註釈書はこれを経量部の人と記している。第二章第五節参照)を挙げ、次に『大毘婆沙論』の譬喩者の主張する「滅尽定でも細心は滅しない」説を挙げ、次に世友問論の「滅尽定に細意識あり」(これは『俱舍論』の伝える説であるが、古来この世友は経量部の人で、婆沙の四大論師の世友ではないとされている)の主張を挙げ、ついで『異部宗輪論』の経量部説「諸蘊は前世より転じて後世に至るもの有り」「一味蘊有り」などの蘊を、細意識とみなして前代の譬喩者につなげ、さらにこれを種子(Bija)と考えて『俱舍論』の経量部の主張する種子説に結びつけて完結させる。この順序と関係は、明らかに窺基の公式によっているのである。

しかしながら、『異部宗輪論』の経量部が唱える「諸蘊」「一味蘊」なるものが細意識であるというのは、同じく窺基の『述記』にみられる解釈に過ぎない<sup>(12)</sup>、これを種子とみるのは、後世の『俱舍論』の種子説に結びつけんとする意図に他ならない。諸説は前代の譬喩師と後代の『俱舍論』の経量部の間に、この『異部宗輪論』の経量部を無理に挿入しているのである。

また高井観海師『小乘仏教概論』中の「経量部の教義」は、現在までの経量部についての最も詳細にして優れた研



究であるが、クマールラータを仏滅百年中の譬喩師とみ、『大毘婆沙論』の譬喩師たちをこれと同列に扱い、後代の『俱舍論』にみられる経量部と『異部宗輪論』の経量部を一まとめにして、やはり同様に「譬喩師（クマールラータ、仏滅百年中）→経量部（仏滅四百年中）」の公式にあてはめている。<sup>(13)</sup> フランスの碩学ブシュルスキ教授は譬喩者の意味について極めて示唆に富む魅力ある論述をなしたが、やはりクマールラータを仏滅百年中の譬喩師と断じている。<sup>(14)</sup><sup>(15)</sup>

現代の学者は一般に、クマールラータを仏滅百年中の人物とはみていないようである。それは宮本正尊博士の功績であると思う。クマールラータの伝承は大別すると二つにわけられる。一つは上掲の窺基の記述である。もう一つは『出三藏記集』及び吉蔵の『三論玄義』の伝えるもので、クマールラータは仏滅九百年頃の人物であり『成実論』の作者訶梨跋摩(Harivarman)の師である、という伝承である。それゆえ従来は二人のクマールラータを想定するの有力であった。しかし宮本博士はクマールラータの有対偈の内容と同じものが『大毘婆沙論』に記されているとみて、これにクマールラータの名が冠せられていないことから、彼は『大毘婆沙論』より以後の人と断ぜられた。<sup>(16)</sup> そして『成実論』に彼の断片と思われるものが引用されていることから、クマールラータは『出三藏記集』や『三論玄義』の伝えるように『成実論』の作者の訶梨跋摩の師であろうと推定された。<sup>(17)</sup> クマールラータの有対偈とは『阿毘曇心論経』以後『俱舍論』『順正理論』『アビダルマ・ディーパ』に引用されてきたものであるが、筆者は宮本博士と見解を異にし、この偈の内容と同じものは『大毘婆沙論』にはまだ現れていないと考えるものである。しかしいづれにしても従来の二人説を覆えし、この人物がより後世に属することをはじめて示されたのは、宮本博士の大きな功績である。筆者の論稿はこれに導かれて得られたものにすぎない。

さて譬喩者と経量部の語が実際にインド資料に現れるのは、『大毘婆沙論』からである。そこには譬喩者の主張が八十数回引用され破拆されている。恐らく『大毘婆沙論』編纂の意図は、主としてこの譬喩者の異説を破して、正統有部の教義を固めることにあったのだらう。ところが経量部の名称はここには二回しか出てこない。次に『雜阿毘曇

心論』には譬喩者の名が三回現れるが、経量部の語は示されていない。次に譬喩者と経量部の名称が現れるのは『俱舍論』である。ここには譬喩者が三回、そして経量部が二回も言及されている。

しかるに次の『順正理論』に至ると、譬喩者の名が再び増え、経量部の回数もかなり頻繁に現れてくる。しかしここで示される譬喩者の主張は、必ずしも『大毘婆沙論』の譬喩者と同じ内容ではなくもっと多様なものである。ここに至って譬喩者の内容はさらに、ひろげられたとみるべきであろう。しかも注意すべきことには、この書において（インド資料としては）はじめて、譬喩者と経量部を同一視する文章が現れるのである。例えば

又譬喩者唐攪虚空。……彼不<sub>下</sub>以一切契経<sub>上</sub>皆為<sub>下</sub>定量<sub>下</sub>。豈名<sub>上</sub>経部<sub>下</sub>。(18)

後代の『俱舍論』の註釈書（インドのもの）に至ると、この傾向はさらに明らかになる。すなわち

Darśāntikāḥ Sautrāntikāḥ<sup>(19)</sup>

《譬喩者とは経量部である》

Darśāntikāḥ Sautrāntika-viśeṣā ity arthaḥ.<sup>(20)</sup>

《譬喩者とは経量部の異師という意味である》

と記されている。

以上の事実とは、『大毘婆沙論』ではじめて譬喩者が現れ、その後次第にその引用が少なくなり、これに代って経量部の引用が増大し、ついには譬喩者と経量部が同一視されるに至ったことを示している。そして実際『大毘婆沙論』の主張と後代の経量部の主張とを比べてみると、すべてが一致するわけではないが、かなり共通なものが少なくない。つまりこの二者の間には明らかにつながりがあるのである。

以上の事実から現代の学者は大体において、『大毘婆沙論』の譬喩者が発展して『俱舍論』の経量部が成立したとみているようである。そしてこれは恐らく歴史的な事実であろう。しかしこのような考えの中にも、細部に関して異

なった二説があるようである。

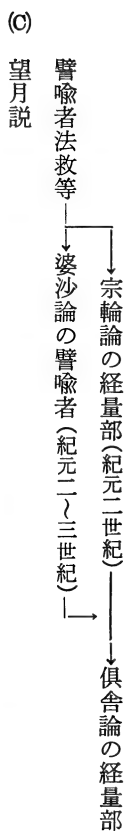
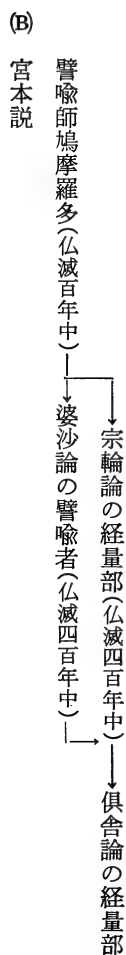
第一は、『大毘婆沙論』の譬喩者の時代に、これに影響されてすでに經量部が成立しつつあったと考える見解である。なぜなら『大毘婆沙論』に經量部の名が二回にしても現れているからである。その回数が少ないのは、經量部がこの時代にできてまだ間もないからだとみるのである。宮本正尊博士が「大毘婆沙に出づる經部師の説なるものは僅か兩三回に過ぎぬ……。婆沙當時には、(有部にとって)譬喩者がその主なる論敵であって、經部はその成立の途上にありたるものなるべし」といわれるのは、恐らくこの見解に立たれているからであろう。

第二は、『大毘婆沙論』の譬喩者の時代にはまだ經量部は存在しておらず、それ以後に譬喩者から生じたと考える見解である。この場合は、『大毘婆沙論』の經量部は、旧訳の『阿毘曇毘婆沙論』には対応するものがないからといって、これを考慮しないのである。『望月仏教大辞典』に「經量部の分派は恐らく婆沙結集の後にして、彼の當時には單に譬喩師と称せられたるものなるを想定し得べきが如し」とあるのは、正にこの立場に立つものである。

ところでこの両説にとって、有部成立の年代はなるべく下げた方が望ましい。なぜならもし『大毘婆沙論』の年代(つまり譬喩者の発展した時代)と有部の成立の年代とがあまりに開きすぎると不自然になるからである。『大毘婆沙論』の年代は、この書にカニシユカ王の記事があるので、彼の年代より後である。ところでこの王の年代は考古学的発見によって紀元七八年説は顧みられなくなり、現在は約紀元一五〇年説が一般に認められている。もし有部の成立を『異部宗輪論』の伝える紀元前一八〇年ごろとみなすと、この間は三〇〇年以上開くことになる。譬喩者の主張は有部の教義に密着している以上、とてもこれほどの期間を認めるわけにはいかない。といって碑文の関係から有部を西暦紀元後まで下げることができない。有部成立の最下限は紀元前一世紀の中ごろまでである。これなら有部と譬喩者の間は二〇〇年ほどになる。先に現代の学者が有部の年代をなるべく下げようとしているといったが、それはこのような理由によるのである。

そしてこの両説では、『異部宗輪論』の経量部を『大毘婆沙論』の直前に置くか直後に置くかのちがいはあるにしても、いずれもこの部派を後代の『俱舍論』に言及される経量部の起源と考え、そしてこれが『大毘婆沙論』の譬喩者に影響されて生じたとみなす点では一致していることに注意しなければならない。以上を図示するとおおむね次のようになるであろう。

(A) 窺基説



婆沙論の譬喩者(紀元二～三世紀) → 宗輪論の経量部 → 俱舍論の経量部

なお(B)(C)説では、クマールラータをどこへ入れるかは明らかでない。また(B)説が、初期の譬喩者の内容を別とすれば、窺基の(A)説を年代をそのまま下へずらしただけの結果になっているのは興味深いことである。

### 三 『異部宗輪論』の伝える経量部

経量部の歴史については今日まだ定説がなく混乱の中にある。これは玄奘がこの部派に関する詳細な情報をもたらさなかったからであり、<sup>(23)</sup>つまりは彼の学んだ七世紀のナールンダー大学がすでにこの部派の起源を正しく記憶してい

なかったからであろう。そして窺基の伝承がいつそう混乱の輪をひろげた。

そのゆえにか現代の学者も、経量部の歴史の詳細な論述をしておらない。しかし断片的な研究は存在するのである。ここでは諸資料を用いてこれらの研究の根拠を探り、窺基以来の学説として三種を確定した。そしてこれは経量部の総合的な研究を始めるために、不可欠の作業なのである。

この三説のうち、(A)の窺基説が誤りであることはすでに述べた。他の二説のうち、現在最も支持されているのは(B)の宮本説であろう。しかし筆者はこれにも賛成できない。

筆者の真の意図は、この両説にはない。この(B)(C)二説はいずれも『異部宗輪論』の伝える経量部が、後代の『俱舍論』に言及される経量部の起源であり、しかも『大毘婆沙論』の譬喩者に影響されて成立したとみるのである。しかし筆者はこう考えない。結論から先にいえば、『異部宗輪論』の経量部は『大毘婆沙論』の譬喩者とは全く関係がなく、またこれより前の時代に成立したものと考えるのである。したがって後代の『俱舍論』の経量部とも直接関係ないことになる。このことを論証するのが本節の目的である。その理由を列挙すると

(I) 『異部宗輪論』の経量部とは、『俱舍論』でいわれる経量部=Saurāṇikaではなくて、説経部=Sūrantavāda, Sūtravādaという名であり、本来の名称は説転部=Samkrāntivādaであるから。

(II) この経量部は、後代の経量部(Saurāṇika)の名称の由来である「経を量とする」という説明に結びつかない。

そしてまたこの部派が自らの祖師とみなす人物は、アーナンダ(Ānanda)ではなく、ウッタラ(Uttara)であるから。

(III) この経量部の主張は、『大毘婆沙論』の譬喩者の主張と結びつかないから。

(IV) 『大毘婆沙論』に二回言及される経量部は、後世の経量部(Saurāṇika)を意味せず、むしろ『異部宗輪論』の経量部(Sūrantavāda)である可能性が大きいから。

ということになる。以下順次に説明していこう。

## 四 Sūtravāda と Sautrāntika

(I) 玄奘訳『異部宗輪論』にはたしかに「經量部」となっているが、他の異訳では、真諦訳『部執異論』では「説經部」、失訳『十八部論』では「修多羅論」となっており、また『部執異論』の最後にある付記によれば「修丹蘭多婆拖部」である。ちやうどチベット訳でも *mdo sde smra bahi sde* になっている。つまりこれは明らかに Sūtrantavāda であって、後代の『俱舍論』にいう Sautrāntika (*mdo sde pa*) とは異なるのである。

また他の分派史をみても、南伝 *Dīpaṇṣa*, *Mahāvamsa* には Suttavāda であり、『舍利弗問經』では「修多蘭婆提耶(Sūtrānavādin)」、『文殊師利問經』では「修妬路句(Sūtravāda)」チベットに伝わるハツヤ(Bhavya)の第二説とターラナータ(Taranatha)の伝承も *mdo sde smra ba* (=Sūtrānavāda) である。<sup>(24)</sup>

人はいくかもしれない。Sūtrantavāda も Sautrāntika も同じ意味ではないかと。しかしとにかく名称は違っているのである。恐らく Sūtrantavāda としたのは Sarvastivāda から付せられたのだと思われる。もし當時に譬喩者 Darśanika(dṛṣṭānta)からの転化)という名称が存在していたら、Sūtrantavāda などとせず直に Sautrāntika(Sūtrānta)からの転化)という名称にしたのではなからうか。このことから『異部宗輪論』の Sūtrantavāda は、『大毘婆沙論』の Darśanika よりも以前に成立したことが想像される。

ところで玄奘訳『異部宗輪論』では「名三經量部二亦名三説転部」とあって、經量部が主たる名称で説転部は別名とされている。しかし他訳をみると『部執異論』は「名三説度部二亦名三説經部」とあり、『十八部論』は「名三僧伽蘭多二亦名三修多羅論」とあり、いずれも説転部(Saṃkrāntivāda)を主名とし説經部(Sūtrantavāda)を別名としている。もっともチベット訳ではこの項は *mdo sde smra bahi sde* (Sūtrantavāda) の名を先に記して *hpbo bar smra bahi*

ste (Samkrantivada) を別名としているようにみえるが、その直後の上座部系部派の名を列ねるところでは Samkrantivada だけを出して代表せしめているし、また最後の教義を紹介する項でも Samkrantivada の名のみで示している。これは『部執異論』も『十八部論』も同様である。ただ文装訳だけが、すべて経量部の名称で通しているのである。しかもこの部派の教義は「諸蘊の前世より転じて後世に至るもの有り」というように、明らかに説転部の名にふさわしい。<sup>(25)</sup>

このことは、この部派が一般にみとめられていた名称は説転部(Samkrantivada)であって、説経部(Sutrānavāda)はそれから後に自らが名づけた名称であることをうかがわせるのである。『異部宗輪論』に限れば、別名のある部派は三つある。すなわち説一切有部―説因部、飲光部―善歳部、説転部―説経部である。このうち説一切有部についていえば、この部派の初期の人々は自らはこの名称を用いなかったようである。なぜならこの部派の初期の論書——いわゆる六足論・発智論——にはこの名称がみられず、自らは阿毘曇人(Abhīdharma)などと称していたらしいからである。それに「諸行無常」を掲げる仏教で、一切有sarvastiなどというのはふさわしくない。恐らくSarvativādaの名は、他者からつけられたものであろう。これに対して Hetuvāda は因果を主張する仏教にふさわしいから、自らがつけた可能性が多い。また飲光部(Kaśyapa)は、恐らくKaśyapa という祖師の名に由来するらしい。窺基の『述記』によると、善歳とは祖師の優秀性を示すものだという。<sup>(26)</sup> いずれにしても飲光部より善歳部(Suvarṣaka)の方が良い名前である。これもこの部派の人々が自らつけた名称であると思う。

これと同様に説転部についても、samkrantiとは物が実体として変化しないまま移転する印象を与える。これに対して sutra ないし sūtranta は仏陀の教説を意味するから仏教にふさわしい。何ゆえに説転部が説経部と自称したかについては次に述べよう。

## 五 ウッタラとアーナンダ

(II) 後代の経量部 (Sautrāntika) がその名称の由来を「経を量とし、論を量としないから」と説明していたことは明らかである。ヤシヨミミトラの『俱舍論釈』には

ye sūtra-pramāṇika na śāstra-pramāṇikāḥ te Sautrāntikāḥ.

《経を量とし、論を量としないものが経量部である》<sup>(27)</sup>

とあり、また『俱舍論』にはある一論師が

sūtrapramāṇakā vāyam na śāstrapramāṇakāḥ, uktaṃ hi Bhagavatā “sūtrāntapratīṣaraṇair bhavitavyam” iti.

《我々は経を量とし、論を量とするものではない。なぜなら世尊は「経 (sūtrānta) を依りどころとすべし」といわれたからである》<sup>(28)</sup>

と説いたことを記しており、ヤシヨミミトラはこれを経量部のシェリーラータ (Śrīlāta) の説としている。<sup>(29)</sup> さらに『順正理論』には

経部宗……頻率ニ己情ニ破諸経ニ令垂実義。理応名曰壊経部師。非了義経為定量<sup>(30)</sup>故。とか

又彼不<sub>下</sub>以<sub>二</sub>一切契経<sub>一</sub>皆為<sub>中</sub>定量<sub>上</sub>。豈名<sub>二</sub>経部<sub>一</sub>。<sup>(31)</sup>

などと、経量部を皮肉っている。そしてこれら経量部の主張の底には、有部のアビダルマへの強い批判が流れていることは明らかである。<sup>(32)</sup>



それでは、この「経を量とする」という語はどこに根拠を有するのであろうか。その根拠はすでに上述の『俱舍論』の引く

uktam hi Bhagavata "sūtrāntapraṭisaraṇair bhavitayam" iti.

という文章に示されている。『順正理論』はこれを明らかに詳しへ

如『世尊告阿難陀』言。「汝等從今當依<sup>(23)</sup>經量」。

と紹介している。

ところでこの文章は『根本説一切有部毘奈耶雜事』卷三七に見出される。すなわち

爾時世尊告阿難陀曰。「如是應知<sup>(24)</sup>教有真偽。始從今日當依<sup>(24)</sup>經教不依<sup>(24)</sup>於人」。

の文章である。これに対応する梵文断片はトゥルフンから発見され、ワルドシュミット博士により出版された。それによると

tatra Bhagavān āyusmantam Anandam āmantrayate. tasmāt tarhi ta Ananda bhikṣubhiḥ sūtrāntapra-  
tisaraṇair bhavitayam na puḍgalapraṭisaraṇaiḥ.<sup>(25)</sup>

となっている。この部分はパーリ *Dighanikāya* 中の *Mahāparinibbāna-suttanta* の四大教法 (*mahāpadesa*) に相  
応する箇所であるが、パーリではこの文章に対応するものは欠けている。漢訳の諸種の涅槃經にも、この部分はみら  
れない。

しかもパーリではこのあたりは

tatra kho Bhagavā bhikkhū āmanesi

となっていて、常に *bhikkhave* (比丘ら) と呼びかけ、Ananda に対して呼びかけていない。恐らくこの箇所は、  
有部独特の伝承ではないかと思われる。

以上のことから我々は後代の経量部(Sautrāntika)が、有部の律蔵(あるいは有部の長阿含もそうになっていたにちがいない)の文章から「経を量とする」根拠を探し出し、その教えを直接聞いたアーナンダこそが自らの祖師であると考えていた事実を知ることができるのである。

さて玄奘訳『異部宗輪論』は、経量部(実は説経部のこと)が自らの祖師を慶喜(Ananda)とみなしていたと記している。『部執異論』には、これに対応する文がない。ところが『十八部論』ではこれが大師鬱多羅(Uttara)となっている。ただしチベット訳はDharmottara (chos mehog)となっている。しかしバウヤの第一説と第三説はいずれも、説転部の祖師はUttara (bla ma)であると伝えている。<sup>(36)</sup>それゆえ『異部宗輪論』のこの部分はもともとUttaraであったらう。

玄奘はこの部分を訳出するに際し、後代の経量部(Sautrāntika)が「経を量とする」主張をなし、祖師をアーナンダとみなしていたことを当然知っていたので、SūtrāntavādaをSautrāntikaと受けとって「経量部」と訳し、Uttaraを「慶喜(Ananda)」と訳しかえたのであろう。あるいはこのような誤解がすでに、玄奘の用いた梵本中にあったのかもしれない。いずれにしても窺基が『述記』の中で

此師唯依<sub>二</sub>経為<sub>二</sub>正量<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>依<sub>レ</sub>律及<sub>レ</sub>対法<sub>一</sub>。凡所<sub>二</sub>援拠<sub>一</sub>以<sub>レ</sub>経為<sub>レ</sub>証即<sub>レ</sub>経部<sub>師</sub>。<sup>(37)</sup>

といっているのは、右に挙げたインドの資料に基いているのであり、この間の事情を物語るものである。

ところで従来一般に、経量部といわれるものがその祖師をアーナンダとみなしたのは、アーナンダが第一結集で経(sūtra)の主唱者であったからであると考えられている。これは窺基の『述記』に源を発する考えであり、<sup>(38)</sup>いかにももっともらしい。しかし確かに間接的にはそういうこともあったかもしれないが、直接には上述の教証中にアーナンダが出てきてその教えを受けるからである。しかもこの場合の経量部とは後代のSautrāntikaに限られることが重要である。

それでは『異部宗輪論』の説転部は、なぜ自らを説経部(Sūrantavāda)と称したのだろうか。この解答のカギは、祖師 Uṭṭara の中にあると思う。仏教資料の中に Uṭṭara と名のつく人物は多いが、筆者はこの場合の Uṭṭara は『順正理論』に引用される經典に関係があると考えている。すなわち

嗢恒羅契經中說。「天帝釈白三嗢恒羅言。我今遍觀瞻部洲内諸仏弟子無能受持如是法門。唯除大德。是故大德応自正勤持此法門無令忘失。世尊自說此法門故」<sup>(39)</sup>。

これは仏滅後、帝釈天がウッタラに、汝だけが仏陀の法門を正しく受持していると賞讃している内容である。この法門がいかなる内容のものかはわからないが、法門(dharmaparyāya)とは學者によれば一般に經(sūtra)と同義であるという<sup>(40)</sup>。それなら Sūrantavāda の名称の由来になるのではなからうか。この文章は現存のニカヤ・阿含に見出すことができないように思われる。恐らく有部の阿含中であつたものであろう。しかしながら『入大乘論』にも引用されている。すなわち

如中阿含說。釈提桓因語鬱多羅言。尊者。我得他心智。觀閻浮提一切衆生無有盡能受持佛法。唯除尊者。余不能了<sup>(41)</sup>。

説転部の教義は、「諸蘊が前世より後世に移転(samkranti)する」というもので、前述のように諸法無我を説く仏教では誤解されやすい。そこで彼らは右の教証を用いてウッタラを祖師とし、自分たちだけが仏陀の法門(dharmaparyāya)すなわち經(sūtra)を正しく受持しているのだと主張し、他部派の攻撃をかわそうとしたのではなからうか。そう考えると、ウッタラを祖師として「經を正しく受持するもの」と唱え、他部派の攻撃をかわそうとした消極的・受身的な Sūrantavāda と、アーナンダを祖師とみて「經を量とするもの」と唱えて有部のアビダルマを批判した積極的・攻撃的な Sautrantika との間には、非常に大きな態度の違いがあることがわかるのである。

しかも『大毘婆沙論』には、「依經造論」という表現はしばしばみられるが、「經為量」という表現はそれほど

多くない。そしてこれらを旧訳『阿毘曇毘婆沙論』に対応させてみると、いずれも量とは訳されていない。すなわち

『大毘婆沙論』<sup>(42)</sup>

(1) 經為量故。

(2) 問彼依何量作如是說。答依至教量。

(3) 云何知然。經為量故。

(4) 問彼依何量作如是說。答依契經故。

(5) 云何知然。經為量故。

『阿毘曇毘婆沙論』<sup>(43)</sup>

(1) 如經說。

(2) 彼何故作如是說耶。答曰。彼依仏經。

(3) 何以知之。經說。

(4) 問曰。彼何故作如是說。答彼依仏經。

(5) 何以知之。經說。

新訳の「經為量故」は旧訳では「如經說」「經說」となっている。恐らく『大毘婆沙論』の量の語は、玄奘独自の訳であろう。<sup>(44)</sup>

以上のことから、「經を量とする」と唱えた後世の經量部(Sautrāntika)は『大毘婆沙論』のころにはまだ現れていなかったとみるべきことがわかるのである。

## 六 説轉部と『大毘婆沙論』の譬喩者

(Ⅲ)『異部宗輪論』の説轉部(つまり説經部)の教義が『大毘婆沙論』の譬喩者の主張と関係があるかどうかは、難しい問題である。これは説轉部の教義が現在はっきりとは理解できないからであり、今後詳しく検討されねばならない。しかし筆者はいちおう、両者の間には全く関係がないとみたい。

説轉部の主張はどれも、はじめの「諸蘊有從前世轉至後世」に関係があるように思われる。これはチベット訳では

*h̄jig rten b̄di nas h̄jig rten pha rol tu phun po h̄pho<sup>(45)</sup>ho.*

《この世から他の世に、蘊は移転する》

となっている。説一切有部では、五蘊は刹那刹那に相續するから、同じ蘊がそのまま移転する(*samkrāmati*, *samkrāmate*)とは考えない。説転部の蘊がどのようなものかは不明だが(特に玄奘訳だけが「諸蘊」と複数で示し、チベット訳と他の二漢訳が *phun po* あるのは「陰」と単数になっているのが気になるが)、少なくともこの蘊は同じ性質を保ちながら輪廻の主体として、この世から後の世に移転する実体的なものであろう。後代の『俱舍論』に、我 (*ātman*) を主張する仏教外の人々 (*Bahyaks*) が

*evam tarhi skandhā eva lokāntaram samcaranti.* <sup>(46)</sup>

*(de lta na ho na phun po dag ŋid h̄jig rten gshan du h̄pho<sup>(47)</sup>ho.)*

《もしそのようであるなら、諸蘊こそが他の世に移転することになる》

と云って、仏教の諸蘊は我 (*ātman*) と同じものではないかと非難し、これに対して世親が

*kṣāṇika hi skandhās teṣāṃ samcaritum nāsti śaktiḥ.* <sup>(48)</sup>

*(phun po nams ni skad cig ma ste. de dag la ni h̄pho b̄ahi mhu med kyi.....)* <sup>(49)</sup>

《諸蘊は刹那滅である(から)、それら(諸蘊)には移転する能力がないけれども……》

と答えていることから、このことが知られる。ただしこの場合世親は *samcarati* の語を用い *samkrāmati*, *samkrāmate* の語を用いていないが、チベット訳ではともに *h̄pho ba* となっていて、同じ意味である。ここで重要なのは *samkrāmati*, *samkrāmate*, *samcarati* (移転する) の語だと思われる。さらに詳しく調べる必要があるが、これらの語は、あるものが形を変えないで(つまり刹那に滅しないで)そのまま一つの実体として移転する場合に用いられるのだと思う。

次の「有<sup>(88)</sup>根辺蘊<sup>(89)</sup>」有<sup>(90)</sup>一味蘊<sup>(91)</sup>」(gshiji mthah las byun bañi phun po rnam yod do. phun po ro gcig pa rnam yod do.) については、窺基の『述記』の説明を受け入れざるを得ない<sup>(92)</sup>。恐らく後世に移転するこの蘊が「一味蘊と呼ばれるものであろう。(ただチベット訳で phun po rnam と複数になっているのに、前述の蘊は単数に扱われていることが気にかかる。)そしてそれが後に記される「勝義補特伽羅」(don dam par gan zag)<sup>(93)</sup>なのであろう。そう考えると説転部では、普通の五蘊は有部と同じく利那相統であるが、その他に同じ性質を保って輪廻の主体となる特殊な我的蘊がある、と考えたことがわかるのである。

なお前述の「根辺蘊、一味蘊」によく似た主張が『大毘婆沙論』中にみられる。これは過去の記憶に関する論議の一つである。すなわち

或復有執。「蘊有<sup>(94)</sup>三種<sup>(95)</sup>。一根本蘊。二作用蘊。前蘊是常。後蘊非常」。彼作<sup>(96)</sup>是說<sup>(97)</sup>。「根本作用<sup>(98)</sup>二蘊雖<sup>(99)</sup>別而共和合成<sup>(100)</sup>一有情<sup>(101)</sup>。如是可<sup>(102)</sup>能憶<sup>(103)</sup>本所作<sup>(104)</sup>」。以<sup>(105)</sup>作用蘊所作事<sup>(106)</sup>。根本蘊能憶故<sup>(107)</sup>。若不<sup>(108)</sup>爾者何緣能憶<sup>(109)</sup>本所作事<sup>(110)</sup>」。

これによれば、人間を構成する蘊には作用蘊と根本蘊があり、作用蘊が諸事を行ない、根本蘊がこれを記憶するといふ。この根本蘊は記憶の主体であるから過去から変わらず移転するものと考えられ得るので、説転部の「一味蘊」に近く、また作用蘊は「根辺蘊」に似ているように思われる。しかしこの主張者の名は示されていない。恐らく説転部に関係のある人々であらう。この人々が説転部成立の前か後かで議論は別れるが、筆者は本節における種々の理由から、この人々とはそれ以前の説転部の名残りを留めているものとみたい。

以上で説転部の主たる教義を検討したのであるが、最後に注意すべきことは、この項の終わりに「余所執多同<sup>(111)</sup>説一切有部<sup>(112)</sup>」とあることである。つまり有部の根本主張である三世実有説に反対したことは記されていないのである。『異部宗輪論』では三世実有説が有部の重要な教義とみなされ、これに反対の現在有体・過未無体説が大衆部・化地部の主張として示されている。ところが説転部の項には、このことは触れられていない。このことから説転部は有部

と同じく、三世実有説に基いていたと考えてよいと思う。ただ三世実有説は刹那滅を前提とする。説転部は、例外的に特殊な蘊だけは刹那滅せず移転する (sankramati) が、他は有部と同様に刹那滅すると考えたのであろう。説転部は有部とほとんど同じ主張をしながら、ただ輪廻の主体としての我的蘊を想定した点のみ、有部の刹那滅を否定したのだとみたい。それだからこそ、「説転部」という特殊な名称を得たのであろう。

後世の学者はこの説転部(説経部)と後代の経量部を結びつけようとするあまり、この特殊な蘊を種子 (bija) とみなしているが、後代の経量部の種子説は現在有体・過未無体説に基かなければ成立しないものである。またこの種子は『俱舍論』に明らかなように、「相統転変差別」(santati-pariṇāmanviseṣa) と関連して説明され、刹那滅しながら相統していくものである。種子に関して samparati とか sankramati の語は、『俱舍論』には全く使われていない。説転部は我的蘊を想定した点では有部の刹那滅に反対したが、三世実有説を採用していた。後代の経量部は三世実有説を否定し現在有体説に基いていたが、刹那滅の点では有部とほぼ同じであった。

さて『大毘婆沙論』の譬喩者は、三世実有説にどのような態度を示したのであるか。学者の中には、譬喩者は「カシュミール正統有部とは激しい主張の対立を示しながらも、しかも説一切有の基本的立場を否定するような主張はしていない」と考える人もいるが、筆者は彼らは三世実有説に反対していたと考えるものである。<sup>(56)</sup>

その理由は、譬喩者が異生性・択滅・非択滅・無表色の実体性を否定し、成就・不成就の心不相応行を非難し、さらに有為の三相を実有なるものとみず、また識が無所縁の境を取ること、心・心所が次第して生ずること、諸法は滅するに因を待たないこと、さらに諸法の正生時と正滅時はなく已生・未生または已滅・未滅のみがあること、を主張しているからである。<sup>(57)</sup> これらの主張は、有部の三世実有説を否定し、現在有体・過未無体説に基かなければ出てこないものであると思う。

次に説転部によって主張された勝義補特伽羅であるが、これは前述のように一種の我的実体であると思われる。と

ころが『大毘婆沙論』の譬喩者は、このような補特伽羅を認めていない。すなわち『大毘婆沙論』巻五六は、犢子部(Vāśīputrīya)の「補特伽羅亦是実」という説を挙げた直後に

譬喩者説。補特伽羅亦<sup>(58)</sup>仮。

と述べているからである。説転部を特徴づける唯一の主張と全く反対の人々が、どうしてこの部派と関係あるなどといえようか。

一般に『大毘婆沙論』の譬喩者の主張は、有部の教理が確定された後に、これに反対して興った印象を受ける。彼らの主張は有部の教義に対して多岐にわたり密着した形で示されており、また主張相互に有機的なつながりがある。これに対して『異部宗輪論』の説転部の主張は単純であり、また犢子部などと同様に、無我説の矛盾を解決しようとする意図から出ているのであるから、有部の教義の発展に関係なく、かなり古い時代に現れてもおかしくないものだと思われる。

いずれにしても以上のように、三世実有説と補特伽羅説の二つに関して、説転部と譬喩者は全く異なった見解を示していると思われるのである。

## 七 『大毘婆沙論』に引用される経量部

(Ⅳ) 『大毘婆沙論』には、経量部の主張が二度現れている。しかしこれは後代の経量部(Sautrāntika)のことではないと思われる。このことを論証しよう。

① はじめの主張は、世第一法(āṅkika-āgrādharmā)についてである。この部分のコンテキストは次の通りである。『大毘婆沙論』はまず『発智論』の



云何世第一法。答若心心所法為等無間入三正性離生。是謂世第一法。有作是說。若五根為等無間入三正性離生是謂世第一法。<sup>(59)</sup>

という文章を挙げて、前半の部分を詳しく説明してから、後半の部分の「有作是說」といわれる主張者は誰なのか、そしてこの主張の理由は何かを記している。

この主張者については三説が示される。第一説は、この主張者は「旧阿毘達磨者」とは、『大毘婆沙論』よりはるか以前の有部の人々を指すと思われる。第二説は「或説。此是經部所説」として、この主張者を「經部」とみる。第三説は「有説。此是犢子部宗」として、「犢子部」とみなしている。

この經部の所説の詳細にはいま触れないが、この主張が『異部宗輪論』の説転部の主張と直接結びつくとは考えられない。この点が筆者の論証の弱点である。しかしこの文章のコンテキストは明らかに、迦多衍尼子(Kaṭyāvaniputra)が造った『発智論』当時、世第一法について異論を唱えた人たちがいて、この人たちが誰なのかを、『大毘婆沙論』で憶測しているのである。つまりこの人々とは、この書の編纂時よりはるか遠い世代に属していたという意識が、編纂者にあったと考えられる。それだからこそはつきりしたことがわからず三説を出し、第一説には「或説」、第三説には「有説」としたのだと思う。説転部が迦多衍尼子の時代にすでに存在していたとは思われないが、いずれにしてもこの「經部」は、『大毘婆沙論』よりはるか前代の人々とみたい。

さらにこの部分を旧訳の『阿毘曇毘婆沙論』は、「誦持修多羅者」と訳している。<sup>(60)</sup>すでに筆者は『大毘婆沙論』当時には、「經を量とする」と主張した經量部(Sautrāntika)はまだ現れていなかったことを推定した。そうであれば、これは前代の説經部(Sūtrāntavāda)である可能性の方が多くであろう。説經部は前述の通り、嚧怛羅契經を用いて、自分たちこそが仏陀の法門(經)を正しく受持っている主張していたと思われる。この事情が「誦持修多羅者」という訳語に反映しているのではないだろうか。ただし誦持となっていて受持となっていないのは気になるところであ

るが。

②後の主張は、有為相について五種の異説を示した箇所にもみられる。新訳『大毘婆沙論』卷三八では次の通りである。謂(1)或有執。諸有為相非実有体。如譬喩者。彼作是説。諸有為相是不相应行蘊所撰。不相应行蘊無有実体。故諸有為相非実有体。為遮<sub>下</sub>彼執<sub>中</sub>顯<sub>中</sub>有為相实有<sub>上</sub>自体<sub>中</sub>。

(2)或復有執。諸有為相皆是無為。如分別論者。彼作是説。若有為相体是有為性羸劣故則應不能<sub>下</sub>生法住法異法滅法。以有為相体は無為性強盛<sub>上</sub>故便能<sub>下</sub>生法乃至滅法。

(3)或復有執。三相是有為。滅相は無為。如法密部。彼作是説。若無常相体是有為性羸劣故不能<sub>下</sub>滅法。以<sub>上</sub>是無為性強盛<sub>上</sub>故便能<sub>下</sub>滅法。為遮<sub>下</sub>彼執<sub>中</sub>顯<sub>中</sub>有為相皆是<sub>上</sub>有為<sub>上</sub>。

(4)或復有執。相与<sub>上</sub>所相<sub>中</sub>一切相似。如相似相統沙門。彼作是説。色法生住老無常体還是色。乃至識法生住老無常体還是識。為遮<sub>下</sub>彼執<sub>中</sub>顯<sub>中</sub>有為相唯不相応行蘊所撰<sub>上</sub>。

(5)或復有執。色等五蘊出胎時名<sub>レ</sub>生相統時名<sub>レ</sub>住衰變時名<sub>レ</sub>異命終時名<sub>レ</sub>滅。如經部師。為遮<sub>下</sub>彼執<sub>中</sub>顯<sub>中</sub>彼唯是衆同分相非<sub>上</sub>有為相<sub>中</sub>有為相者諸有為法一一刹那皆具<sub>上</sub>四相<sub>中</sub>。

説一切有部の三世実有説における最も重要な概念の一つは、有為相である。これは學者によれば「一切を無常ならしめていく力」とい得るものであるが、三相と四相がある。有部の教義の発展の中で、三相がいつごろから四相に変わったかについては、まだ明確な論究がなされていない。しかしいづれにしても、『大毘婆沙論』は、これに対する五つの異説を挙げているのである。すなわち

- (1)譬喩者 (2)分別論者 (3)法密部 (4)相似相統沙門 (5)經部師

の説であって、最後が經部師となっている。

この經部師の異説によれば、人間が母親の胎内から出るときを生と名づけ、この人間が元気で生きている間を住と

名づけ、彼が衰えてくると異と名づけ、彼が命終する時を滅と名づけるという。この規定は有部とは全く違う。有部では一切法は、一刹那のうちに生・住・異・滅の四相を具するという。『大毘婆沙論』がこの項の終わりにこれを要約して

說所相能相世同<sup>(63)</sup>即遮<sup>(64)</sup>經部異時四相<sup>(65)</sup>

と結んでいるのはこの意味である。

この経部の異説は、後代の経量部の主張と軌を一にしている。すなわち世親は『俱舍論』において

tatra pravāhasyādīr nūpado nīrtīr vyayāh. sa eva pravāho 'nūvartamānaḥ sthitiḥ. tasya pūrvāpā-ravīśeṣaḥ sthityanyathātvaṃ.<sup>(66)</sup>

《この〔四相の〕うちで、相統の始めが生(nūpāda)であり、相統の断滅が滅(vyaya)である。そして起こりつつあるこの相統そのものが住(sthiti)であり、この相統の前と後の差別が生、異(sthityanyathātva)である。》

といっているからである。ただし『俱舍論』では相統(pravāha)といっている。pravāhaとは必ずしも人間だけを意味しているのではなく、一切法を含めている。ところが『大毘婆沙論』の経部師の説は、人間だけを示している。ここに違いはあるが、基本的には同じことをいっていると考えてよい。

さてこの『大毘婆沙論』の五異説の記述を旧訳の『阿毘曇毘婆沙論』と対照させてみると、次のようである。

(1)如<sup>レ</sup>譬<sup>レ</sup>、<sup>レ</sup>喩<sup>レ</sup>者<sup>レ</sup>說<sup>レ</sup>。三有<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>相<sup>レ</sup>無<sup>レ</sup>、有<sup>レ</sup>実<sup>レ</sup>体<sup>レ</sup>。所以者何。三有<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>相<sup>レ</sup>是<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>相<sup>レ</sup>應<sup>レ</sup>行<sup>レ</sup>陰<sup>レ</sup>所<sup>レ</sup>攝<sup>レ</sup>。不<sup>レ</sup>相<sup>レ</sup>應<sup>レ</sup>行<sup>レ</sup>陰<sup>レ</sup>無<sup>レ</sup>、有<sup>レ</sup>実<sup>レ</sup>体<sup>レ</sup>。欲<sup>レ</sup>止<sup>レ</sup>如<sup>レ</sup>是<sup>レ</sup>說<sup>レ</sup>者<sup>レ</sup>意<sup>レ</sup>亦<sup>レ</sup>明<sup>レ</sup>三有<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>相<sup>レ</sup>是<sup>レ</sup>実<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>法<sup>レ</sup>故<sup>レ</sup>而<sup>レ</sup>作<sup>レ</sup>此<sup>レ</sup>論<sup>レ</sup>。

(2)復<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>說<sup>レ</sup>者<sup>レ</sup>。言<sup>レ</sup>此<sup>レ</sup>法<sup>レ</sup>是<sup>レ</sup>無<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>法<sup>レ</sup>。如<sup>レ</sup>毘<sup>レ</sup>婆<sup>レ</sup>闍<sup>レ</sup>婆<sup>レ</sup>提<sup>レ</sup>。作<sup>レ</sup>如<sup>レ</sup>是<sup>レ</sup>說<sup>レ</sup>。若<sup>レ</sup>此<sup>レ</sup>法<sup>レ</sup>是<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>者<sup>レ</sup>其<sup>レ</sup>性<sup>レ</sup>羸<sup>レ</sup>劣<sup>レ</sup>。以<sup>レ</sup>羸<sup>レ</sup>劣<sup>レ</sup>故<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>能<sup>レ</sup>生<sup>レ</sup>法<sup>レ</sup>住<sup>レ</sup>法<sup>レ</sup>滅<sup>レ</sup>法<sup>レ</sup>。無<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>力<sup>レ</sup>。以<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>力<sup>レ</sup>故<sup>レ</sup>能<sup>レ</sup>令<sup>レ</sup>法<sup>レ</sup>生<sup>レ</sup>住<sup>レ</sup>滅<sup>レ</sup>。

(3)或<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>說<sup>レ</sup>。此<sup>レ</sup>二<sup>レ</sup>法<sup>レ</sup>是<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>一<sup>レ</sup>是<sup>レ</sup>無<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>。如<sup>レ</sup>曇<sup>レ</sup>摩<sup>レ</sup>掘<sup>レ</sup>部<sup>レ</sup>。作<sup>レ</sup>如<sup>レ</sup>是<sup>レ</sup>說<sup>レ</sup>。二<sup>レ</sup>是<sup>レ</sup>有<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>。謂<sup>レ</sup>生<sup>レ</sup>住<sup>レ</sup>。一<sup>レ</sup>是<sup>レ</sup>無<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>。謂<sup>レ</sup>滅<sup>レ</sup>。若<sup>レ</sup>此<sup>レ</sup>是

有為其性羸劣不能滅法。以是無為故能滅法。為止如是諸者意欲明此三法是有為故。

(4)復有說者。此法是相應。為止如是說者意故。

(5)復有說者。為止即彼法沙門意故。彼法沙門作如是說。色法生住無常即是色體。乃至識亦如是。為止如是等說者意欲顯已義亦欲說法相相應義故而作此論<sup>(65)</sup>。

すなわち、

(1)譬喩者 (2)毘婆闍婆提(分別論者) (3)曇摩掘部(法密部) (4)名称を記さず (5)彼法沙門

となっている。このうち(1)(2)(3)は新訳と一致する。(5)彼法沙門は、主張の内容から新訳の(4)相似相統沙門と同じことは明らかである。ただ旧訳(4)の名称を記されていない主張が、新訳の(5)經部師とくい違っているのである。しかもこの両者の主張には全く類似点がないように思われる。なぜなら旧訳(4)の人々は、有為相は心と相應すると考えていたらしいからである。

もしこの二訳だけしかなければ、伝承の違いとして片づけられるかもしれない。しかし新訳『大毘婆沙論』卷一九五に、再び同じテーマを扱った箇所が見出される。すなわち

謂(1)或有說。諸有為相無実体性。如譬喩者說。所以者何。彼說。諸有為相是不相應行行蘊所攝。諸不相應行皆無実体。

(2)或復有說。諸有為相是無為法。如分別論者所說。所以者何。彼作是說。若有為相是有為者其力羸劣。何能生他乃至令滅。以是無為故便能生法乃至滅法。

(3)或復有說。有為相中生老住是有為。滅是無為。所以者何。彼說。諸法令生老住即易。令滅則難。若無常相是有為者其性羸劣。何能滅他。以是無為故其性強盛能滅諸法。

(4)或復有說。色法生老住無常体即是色。余亦如是。

(5) 或復有説。諸有為相是相應法。為<sub>1</sub>止<sub>2</sub>如<sub>3</sub>是種種異執<sub>4</sub>顯<sub>5</sub>有為相是實有性非<sub>6</sub>無為法<sub>7</sub>非<sub>8</sub>即色等是不相應<sub>9</sub>故造<sub>10</sub>斯論<sub>11</sub>。<sup>(66)</sup>

ここでは異説は、

(1) 譬喩者 (2) 分別論者 (3) 名称を記さず (4) 名称を記さず (5) 名称を記さず

となっているが、内容も文章も前掲の旧訳の記述に全く一致することに気づくだろう。すなわちこの(3)は曇摩掘部(法密部)である。ただ(4)と(5)の順序が逆になっている。(4)は旧訳では(5)になっていて彼法沙門(新訳の相似相統沙門)に相当する。(5)は旧訳の(4)に相当し、有為相を心と相應するものと考える人々である。

このように『大毘婆沙論』卷一九五の記述は、異説の主張者の名称がいくつか欠け、また最後の二説の順序が逆になっているが、旧訳『阿毘曇毘婆沙論』と全く一致する。それゆえこれらの二つの記述が、原型を伝えるものと考えてよい。そうであれば、この旧訳にまさに相應するはずの最初に掲げた『大毘婆沙論』卷三八の文章には、何らかの改変なり付加があったと考えざるを得ない。

前述の通り、新訳『大毘婆沙論』卷三八と旧訳『阿毘曇毘婆沙論』を対照すると、前者が「経部師」としたところが後者では「有為相は心と相應すると考える人々」となっている違いだけである。しかも同じ新訳の他の箇所にも、旧訳を支持する文章があるのである。

玄奘三蔵は後代の『俱舍論』の中に、有部の四有為相(生・住・異・滅)に対して極めて特徴的な反対主張をなす人のいたことを熟知していた。それが経量部(Sautrāntika)であった。彼は『大毘婆沙論』卷三八を訳出するに際して、五異説のうち名称もはっきりしない(5)の箇所に、この経量部の主張をあてはめたのではないだろうか。このように考えれば、この箇所の「経部師」は、もともととはなかったということになる。

以上『大毘婆沙論』に二度現れる「経部師」を検討した結果、第一の経部師は後代の経量部(Sautrāntika)のこと

ではなく、『異部宗輪論』の伝える説経部(Sūtrantavāda)である可能性が強く、また第二の経部師は玄奘三蔵の改変であり、原本にはなかった語であると考えられ得ることがわかった。

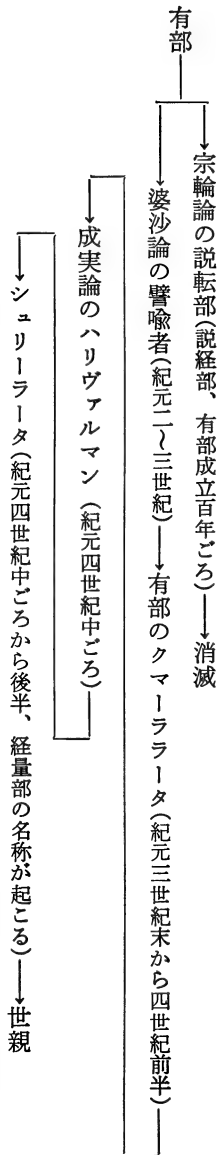
## 八 経量部の歴史

このようにして、一、『異部宗輪論』の経量部とは、後代の『俱舍論』の経量部(Sautrantika)ではなく、説経部(Sūtrantavāda)という名称であり、本来は説転部(Saṃkrantivāda)と呼ばれていた。二、この説転部は、嚧恒羅契経を用いて自らの祖師をウッタラ(Uttara)とみなした。後代の経量部が「経を量とするもの」と主張して、自らの祖師をアーナンダ(Ānanda)と考えたのとは全く違っている。三、説転部の主張は、『大毘婆沙論』の譬喩者の主張と全く異なったものである。四、『大毘婆沙論』に二回言及される「経部師」とは、後代の経量部を示すものではない。第一の経部師は、前代の説転部を指し、第二の経部師は玄奘三蔵の改変であり、原本にはなかったものと思われる、という四点が明らかになった。これに基けば、次のような歴史が描けるであろう。

説一切有部の成立後一〇〇年ほどして、説転部(Saṃkrantivāda)が分派した。この部派は特殊な我的蘊を主張したために他部派から攻撃されたので、嚧恒羅契経を用いてウッタラを祖師とみなし、自分たちだけが仏陀の法門(『経』)を受持するものだと呼んで、説経部(Sūtrantavāda)と自称した。しかしこの部派は、同様に我的ブドガラを提唱してより精緻な主張を展開した犢子部(Vātsīputriya)に押されたからであろうか、やがて消滅し、ただ『大毘婆沙論』にその痕跡を止めるにすぎなかった。すなわち「経部」(誦持修多羅者)の語一つと、「根本蘊、作用蘊」の箇所である。『異部宗輪論』には、後の歴史に現われてこない部派がいくつも存在する。

有部がその教理を確定した後、有部の中からその教義全体に対して激しく反対する一群の人々が、説転部と全く関

係ないところで現れた。譬喩者である。彼らの出現は恐らく、紀元二世紀に入ってからであろう。その後『大毘婆沙論』の編纂(二世紀末から三世紀)により、譬喩者の息の根は止められたかにみえたが、有部の中にその流れは残っていた。紀元三世紀の末ごろ現れたクマーラータは、有部に属しながらも前代の譬喩者の主張をさらに発展させ、さまざまな異説を示した。その後『成実論』のハリヴァルマンを経て恐らく四世紀のはじめごろ世に出たと思われる彼の弟子シュリーラータ(Śrīlata)は、クマーラータの異説をさらに整備して、「経を量とし、論を量とせず」と唱え、自らの祖師をアーナンダとみなして有部を激しく攻撃した。多分経量部(Sautrāntika)という名称は、シュリーラータがはじめて用いたものであろう。しかし有部からは『大毘婆沙論』以来の蔑称である譬喩者の名で呼ばれることが多かった。<sup>(67)</sup>そして世親はこれを学んで『俱舍論』造った。以上を図示すれば次のようになる。



経量部(Sautrāntika)という名称の成立はかなり遅いものであろう。こう考えると大乘瑜伽行派と直接結びつくと思われる経量部の研究には、『異部宗輪論』の説経部(説転部)を考慮に入れなくてよいことになる。従来経量部の研究では、この説経部の問題が隘路になっていた。これを除外して、有部→譬喩者→経量部の流れだけを考えれば、問題はかかなりはつきりしてくる。窺基の伝承は、我々を大きく混乱させてきたのであった。

しかし筆者には一抹の不安が残る。なるほど(I)と(II)で示したように、前代の説経部(Sūtrāntavāda)と後代の経量部(Sautrāntika)とは全く異なった過程を経て成立した、全く異なった部派だということは認めよう。また(III)で示し

たように、説經部と譬喩者の間には何の関係もないことも認めよう。しかし(ⅳ)に関しては異論が生ずると思う。それは『大毘婆沙論』に言及された最初の「經部師」(誦持修多羅者)についてである。

学者によれば、初期の仏教教団にはすでに dharma-dhara (持法者)・vinaya-dhara (持律者)などと呼ばれる専門的指導者がおり、後には sūtrantika (誦經者)と呼ばれる指導者も出現したという。<sup>(68)</sup>さらに近年発見された碑文には sutantika, sutatika, sutatikini, sutatikini の名称が見え、<sup>(69)</sup>学者はこれらを「sūtra に精通した特殊な人々につけられる形容詞であろう」と考えている。<sup>(70)</sup>

そうであれば、『大毘婆沙論』に一箇所現れる「經部師」(誦持修多羅者)を、無理に『異部宗輪論』の説經部(Sūtrantavāda)と比定する必要はない。ましてこの主張の内容が、説經部(説轉部)のものと直接結びつかないのだからなおさらである。この「經部師」は部派に関係のない、教団のある指導者群を指すのかもしれない。もしそう考えれば『大毘婆沙論』には、説經部の名称は全く現れなかったということになる。それなら『異部宗輪論』の説經部の成立は、『大毘婆沙論』より後であると考えerこともできるはずである。(この場合は、直前に示した筆者の図は、「有部」と「宗輪論の説轉部」をつなぐ矢印を「婆沙論の譬喩者」の段より下に下げ、カッコ内の「有部成立百年ごろ」を「婆沙論成立後」とでも改めなければならぬ。ただし「説轉部」(説經部)と「譬喩者」が同じ有部から生じながらも、全く別の系統である点は、この図と全く変らない。)

そうなのだ。筆者は本節においてさまざまな論証をしながらも、実はその前提として『異部宗輪論』の記述——有部の成立後、一〇〇年ほどして説轉部が生じた——を採用していたのである。筆者だとして有部の成立を紀元前二世紀前半に置くつもりはない。現代の学者と同様に、できるだけ下げて紀元前一世紀後半ごろに置きたい。そうでないと、有部と『大毘婆沙論』の譬喩者の間が開きすぎるからである。しかし有部と説轉部の間を約一〇〇年とする説に関しては、『異部宗輪論』を採用したい。いや少なくとも有部の成立と譬喩者の中間に、説轉部を位置せしめたい。



これをはっきり示すことは難しい。しかしいくつかの傍証はある。まず第一に、直前に述べた『大毘婆沙論』の經部師が初期教団の特殊な指導者群 (Sūtrāntika 誦經者) ではないかという懸念についてであるが、『大毘婆沙論』の中に言及される異端者で、このような原初的な人々を指す例は他にないようである。もしこの懸念が晴れば問題はなくなる。第二に、すでに本文に記したように、もし説經部が『大毘婆沙論』の譬喩者 (Dārṣāntika) より後に生じたとしたら Sūtrantavada などとせず、直ちに Sautrantika という名称にしたであろう。第三に、これもすでに述べたように、『大毘婆沙論』の譬喩者の主張は、有部の教義——特に法 (dharma) の規定——が確定した後に、この全般にわたって有機的になされた反論である。ところが説經部の主張は極めて単純なものであり、三世実有説への反省もみられない。第四に、『大毘婆沙論』の成立を紀元三世紀に入ってからとみれば、經量部の祖師と考えられるシュリーラータ (紀元四世紀中ごろの人と思われる) までの間は一五〇年もない。もしこの間に説經部が成立したとすれば、後の諸論書の中に「ウッタラを祖師とみなす説經部」の存在を示す記述が数多くあってもよいはずなのに、それが<sup>(7)</sup>ない。第五に、たとえ有部内の異端者とみなされていたとしても、有部の教義にそれほど広汎に根本的に反対した譬喩者のことである。もし説經部より前に譬喩者が存在していたとしたら、なぜ『異部宗輪論』に譬喩者の名称または主張が述べられていないのだろうか。やはり譬喩者は説經部より後の時代に生じた可能性の方が大きいであろう。

## 結 論 (第一章)

インド小乗仏教において、經量部は説一切有部から最後に分派した部派といわれ、その教義は大乗瑜伽行派のそれに直接つながるものとして一般に重要視されているが、残念なことに、その教義も歴史もまだ謎に包まれている。玄

奘がインドからもたらした伝承説によると、『順正理論』にその主張がしばしば引用され破拆される上座とは、経量部の論師シュリーラータであるという。この上座の教義を研究するために、まず第一章においては、経量部に関係があるといわれる人物、書物、伝説をできるだけ取り上げて調査し、これらに基いて、いちおうの経量部の歴史を構成する必要があった。

第一節においては、主として『俱舍論』『順正理論』成立の伝承説を調査した。すなわち『俱舍論』に用いられる *Ma* (伝説) の語の意味を『俱舍論』本文及びその諸註釈書それに『順正理論』の内容から探り、さらに『俱舍論』本文の構成のスタイル、そこに用いられる動詞の人称形、頌の配列の仕方を考察し、その結果世親がまず頌だけを造り、後にその長行釈(解説)を著したことが、および彼がカシュミールの有部の論師たちになんか気を使っていたことが、ほぼ明らかになった。それからみて、有名な『俱舍論』『順正理論』成立の伝承説は、かなり歴史的事実に近いと思われる。

第二節においては、経量部の祖師として有名なクマラーラータについて、彼の断片、『出三蔵記集』や『三論玄義』の伝承説及び『俱舍論』註釈書などから、彼は玄奘の弟子窺基が伝えるような「仏滅百年の人物」ではなく、『大毘婆沙論』以後の人物であり、『成実論』の作者ハリヴァルマンやシュリーラータの直接の師であり、紀元三世紀の末から四世紀半ばにかけて生存し、説一切有部に属していた人物であることがほぼ明らかになった。

第三節では『順正理論』の上座を作業仮説的にシュリーラータと定め、同論の記述からシュリーラータは世親の師であり、『順正理論』が造られたころ、衆賢のいたカシュミールからみてインドの東方に住し、かなり高齢であったことを明らかにした。

第四節では、上の考察に基いて経量部に関係あるとみられる諸論師の年代を仮に定めた。これによれば、世親の年代は紀元三五〇—四三〇、そしてシュリーラータは紀元三三〇—四一〇の人物ということになる。筆者はシュリーラ

「タこそ」経を量として、論を量としない」と主張した経量部(Sautrantika)の祖師と考えるものであるから、いわゆる経量部(Sautrantika)の出現は、この年代論による限り、紀元四世紀の後半ということになる。しかしこれはあくまでも仮の年代論であって、もし世親の年代を現在学界で認められている紀元四〇〇—四八〇に置けば、シュリーラータは紀元三八〇—四六〇の人物となり、したがっていわゆる経量部という名称の成立は紀元五世紀の初頭にまでずれこむことになるのである。

第五節ではフランスの碩学ブシュルス教授の所説に導かれ、『大毘婆沙論』の譬喩者に関して考察し、譬喩者(Darśanika)とは有部から世間の現喩(dīpaṇa)を用いて有部の法の体系を破壊する者たちとして輕蔑の意をもって呼ばれた名称であること、これに対して経量部(Sautrantika)の名称は好意的ニュアンスがあること、しかしさらに後代のヤシヨミトラのころには両者の区別はほとんど忘れられていたことを明らかにした。また経量部は、決していわゆる部派などではなく、むしろ一種の学派のごときものであったが、強い拘束力のあるものでは決してなかった。ただ有部の「三世実有」説に反対し「現在有体・過未無体」説を主張する立場が共通しているだけであり、この立場に基いて各論師が自己の主張に経量部の名称を付したものにすぎないと推定される。したがって『俱舍論』の経量部説はいずれも、世親の意識の内では自己の意見と考えられ、これはまたカシュミールの有部に対する気がねから、自己の存在を隠すための婉曲的用法でもあったと考えられる。

第六節ではまずはじめに、従来経量部研究の隘路になっていた『異部宗輪論』中の経量部をとりあげ、これが実際には、説経部(Sūtrantavāda)または説転部(Saṃkrantivāda)と名づけられ、ウッタラを祖師と仰ぐ『大毘婆沙論』以前の部派であること、これに対して「経を量とし論を量としない」と主張する経量部(Sautrantika)はアーナンダを祖師と仰ぎ、その成立はかなり遅いものであること、などを明らかにしたと考える。そして以上に基いて、経量部の歴史として、まず『大毘婆沙論』の譬喩者からはじまり、紀元四世紀前半の有部の異端者クマラーラータおよび紀

元四世紀中ごろの『成実論』の作者ハリヴァルマンを経て、紀元四世紀後半のシュリーラータのころに経量部(Sautrantika)という名称がはじめて起り、『俱舍論』の世親もこの名称を用いて自己の立場を示したこと、しかし彼らは有部からは『大毘婆沙論』以来の蔑称である譬喩者の名で呼ばれることが多かったこと、を明らかにしたつもりである。

## 第一節 註

- (1) 『開元釈経録』卷八、大正五五、五五七頁上中。
- (2) 『婆薮槃豆法師伝』大正五〇、一八八頁以下。なお W. Wassilew, *Der Buddhismus*, p. 240 以下はこの翻訳が示されている。
- (3) 蓮沢成淳『国訳一切経』史伝部六、解題。
- (4) 『大唐西域記』卷四、大正五一、八九一頁以下。
- (5) 『大唐大慈恩寺三藏法師伝』卷二、大正五〇、一三三頁以下。
- (6) 『大唐西域記』卷三、大正五一、八八七頁下。
- (7) 『俱舍論記』卷一、大正四一、一二頁上中。『俱舍論疏』卷一、大正四一、四五七頁以下。
- (8) 『俱舍論頌疏』卷一、大正四一、八一四頁上。
- (9) 『宋高僧伝』卷五、大正五〇、七三四頁上。
- (10) Bus-ton, *History of Buddhism*, tr. by E. Obermiller, p. 142—p. 145.
- (11) Taranatha, *Geschichte des Buddhismus*, tr. by A. Schiefner, p. 93.
- (12) É. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, T. III, Louvain, 1970, Introduction, p. XL.
- (13) 『南海寄帰内法伝』卷四、大正五四、二二九頁中。
- (14) 同上、二二九頁下。
- (15) これに関しては佐々木現順『阿毘達磨思想研究』三三八頁以下。なおこの箇所のと訳は佐々木現順『仏教における時間論の研究』二八五頁以下。
- (16) 佐々木現順『阿毘達磨思想研究』三四三頁以下。
- (17) 『南条目録』1265.
- (18) 『至元録』卷九、大正蔵経、昭和法宝総目録、第二卷、二二二頁下。
- (19) 百済康義『ウイグル訳「阿毘達磨順正理論」抄本』、『仏教学研究』第三八号、二〇頁以下。
- (20) 江島恵教『スティラマティの「俱舍論」註とその周辺——三世実有説をめぐって——』、『仏教学』第一九号、二二頁。

- (21) J. Takakusu, *The works of Saṅghabhadra, an opponent of Vasubandhu*, JRAS. 1905, p. 158.
- (22) 『至元錄』卷九、一三三頁下。
- (23) 『南条目錄』1266.
- (24) J. Takakusu, *ibid.*, p. 158.
- (25) *de La Vallée Kōśa*, T. I, Introduction, p. XXII.
- (26) 『大毘婆沙論』卷一、大正二七、一頁上中。『阿毘曇毘婆沙論』卷一、大正二八、一頁下。『轉婆沙論』卷一、大正二八、四一六頁上中。
- (27) 『大毘婆沙論』には妙音 (Ghosaka) の「經に說かれていないことはアビダルマで扱うべきでない」という主張が見られるが、これはアビダルマの正しい態度を保つことを述べているのであってアビダルマの仏説を否定する立場とは全く逆である。由「此尊者妙音作如是說。一切阿毘達磨皆為三積經」。因「如是如是經二作如是如是論。非三經說二者皆應除之。同卷四六、大正二七、一三二六頁中。『阿毘曇毘婆沙論』卷二五、大正二八、一八二頁上。『轉婆沙論』卷一、大正二八、四一八頁中(ここは他の二訳と異なり尊者疊、無多羅、Dharmatrāta となつてゐる)。
- (28) 『入阿毘達磨論』卷下、大正二八、九八九頁上。 *Abhidharmavūṭṭaraprakaraṇa*, Peking No. 5599, Vol. 119, p. 53. 2-5-7.
- (29) 世親は長行釈に *kila* を加へてゐる。 *atas taddhetos tasya dharmaprapñcayasyārthe śāstra kila Buddhenabhidharma uktah. Kōśa*, p. 3, l. 1.
- (30) 『順正理論』卷一、大正一九、三三九頁下。
- (31) *Sthiramati*, Derge, Tho 22a, Peking, Vol. 146, p. 205.1-7; *Purṇavaradhana*, Peking, Vol. 117, p. 93.3-5; *Yaśomitra*, p. 11, l. 23—l. 30.
- (32) *Kōśa*, p. 146, l. 3—l. 5.
- (33) *Yaśomitra*, p. 307, l. 17.
- (34) *Kōśa*, p. 367, l. 15—l. 16.
- (35) *Yaśomitra*, p. 621, l. 19—l. 20.
- (36) 『五事毘婆沙論』大正二八、九九四頁上、九九四頁中、九九四頁下、九九四頁下。

- (37) 『部執異論』大正四九、二〇頁中、二二頁下。  
 (38) 『十八部論』大正四九、一八頁中。  
 (39) *Vasumitra*, Peking, Vol. 127, p. 250.2-7.  
 (40) 『異部宗輪論』大正四九、一五頁中、一七頁中。  
 (41) 小山憲栄『異部宗輪論述記發軔』中、九頁裏。なお、窺基の記述は真諦『部執異論疏』断片と同じである。P. Demiéville, *L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha*, MCB, Vol. 1, (1931-32), p. 63.  
 (42) 『俱舍論』卷一〇、大正二九、五三頁中。『順正理論』卷一、大正二九、三二九頁下。  
 (43) de La Vallée Poussin 教授は経部の名を一回 (*de La Vallée Kōśa*, T. I, Introduction, p. LIJ) 宮本正尊博士は二回(譬喩者・大徳法教・童受・喩曇論の研究)『日本仏教学協会年報』第一年、一七八頁、渡辺樸雄博士は三回(有部阿毘達磨論の研究)三六三頁)を見出した。  
 (44) *Sautrāntika* の名称の由来については外教からの言及もある。 *Sarvadarśanasamgraha*, Government Oriental (Hindu) Series, No. 1, p. 43.  
 (45) 世親は長行釈でも *kīla* の語を用いている。 *Kōśa*, p. 18, l. 15—l. 16.  
 (46) 『大毘婆沙論』卷七五、大正二七、三八八頁中。『阿毘曇毘婆沙論』卷三九、大正二八、二九一頁上。『轉婆沙論』卷六、大正二八、四六〇頁下。  
 (47) 『大毘婆沙論』卷七五、大正二七、三八八頁下。『阿毘曇毘婆沙論』では仏陀提婆(同卷三九、大正二八、二九一頁中)、『轉婆沙論』では曇摩多羅(同卷六、大正二八、四六〇頁下)となっている。  
 (48) 『雜阿毘曇心論』卷九、大正二八、九四四頁上。  
 (49) *Kōśa*, p. 92, l. 3—l. 5.  
 (50) 『般若燈論釈』卷四、大正三〇、七二頁上。  
 (51) 『順正理論』卷三、大正二九、三四七頁上。  
 (52) *Stīramati*, Derge, Tho 85a<sup>r</sup>-7, Peking, Vol. 146, p. 235.1-4-5; *Purṇavarādhana*, Peking, Vol. 117, p. 113.1-4-5; *Yasomitra*, p. 57, l. 12—l. 14.  
 (53) 後世の『フジタム・ディーブ』にも異説は述べられている。 *Dīpa*, p. 13, l. 1—l. 3.

- (54) 『大毘婆沙論』卷二三、大正二七、六一頁下。ただし『阿毘曇毘婆沙論』には識見説は法教としているが他の説については主張者の名を記していない。同卷八、大正二八、五〇頁下。
- (55) 『雜阿毘曇心論』卷一、大正二八、八七六頁中下。
- (56) 『五事毘婆沙論』卷上、大正二八、九九一頁中下。
- (57) 世親はまた長行釈でも *kila* の語を用いている。Kośa, p. 30, l. 11.
- (58) 『順正理論』卷六、大正二九、三六五頁上。
- (59) 『俱舍論記』卷二、大正四一、五〇頁中。
- (60) *Yasomitra*, p. 80, l. 16; *Shīramati*, Derge, Tho 116b. Peking, Vol. 146, p. 250.4.3-4; *Pārṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 125.4.8-5.1.
- (61) *Kośa*, p. 31, l. 11-1.12.
- (62) 真諦が於二二二を重ねたのは長行釈の *pratyekam* を於二於二と訳したためであらう(『俱舍論』卷二、大正二九、一三三頁上)。<sup>ちく</sup>ハ語訳は *re re shiñ* <sup>ハク</sup> (Kośa Tib, Peking, Vol. 115, p. 139.3.8)
- (63) *Kośa*, p. 38, l. 4.
- (64) *Kośa*, p. 39, l. 3-1.5.
- (65) 『順正理論』卷九、大正二九、三七七頁上。
- (66) *Pārṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 133.5.2; *Shīramati*, Derge, Tho 140b. Peking, Vol. 146, p. 261.1.5-6; *Shīramati*, Derge, Tho 142b-143a. Peking, Vol. 146, p. 262.1.2-3; *Pārṇavardhana*, Vol. 117, p. 134.4.3-4.
- (67) *Yasomitra*, p. 94, l. 8.
- (68) *Shīramati*, Derge, Tho 143a. Peking, Vol. 146, p. 262.1.3.
- (69) *Pārṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 134.4.4.
- (70) *Yasomitra*, p. 96, l. 16.
- (71) 真諦に『俱舍論義疏』五三巻があったことが知られている(『俱舍論』序、大正二九、一六一頁中)。この部分は法寶『俱舍論疏』に紹介されている。『真諦云三経部』(同卷三、大正四一、五二三頁中)。
- (72) この経量部の主張からだけでは根より識の働きを重視する前項の識見説に同じようにみえるが、実はかなりのちがいが



あるようである。経量部は有部のいう第六意識の働きまでも前五識に与えその働きを拡大している。『アビダルマ・デーバ』に、「譬喩者は一切は直接知覚では認識できない (apratyakṣa)」と云い、前五識は過去の対象を捉えると紹介されている。これは有部では第六意識だけの働きである。dāśīntikasya hi sarvaṃ apratyakṣam, pañcāṇaṃ vijñānakāyānaṃ atītaśaśvatvād yadā khalu cakṣūrūpe vidyele tadā vijñānam asaṭ, yadā vijñānaṃ sat, cakṣūrūpe tadāsaṭi, vijñānakṣaṇasthityabdhāve svātopalābhāyanupapattē ca. *Dīpa*, p. 47—p. 48. 以下はまた外教の文庫 *Sarvadārśana-saṃgraha* 及び Sautrāntika 及び bāhyārtha-anumeyatva 及び Vaibhāsika 及び bāhyārtha-pratyakṣatva 及び 以下を参照。  
 〇 関連するもの (Sarvadārśanasamgraha, p. 19) など第一章第二節参照。

- (73) 『大毘婆沙論』卷三「大正二七 一—七頁下。『毘婆沙論』卷三「大正二八 九三頁上。
- (74) *Kośa*, p. 136, l.14—l.18. 以下の解説はヤン・マウ・ツェンによる。 *Yāsomitra*, p. 292, l.14—l.15. 山口浩・中橋一徳『俱舍論の原典解明——世間品——』二〇五頁参照。
- (75) 『順正理論』卷二七、大正二九 四九四頁中、四九六頁中。
- (76) *Sūtrāmata*, Derge, Tho 364a. *Peking*, Vol. 147, p. 73.4-2; *Pūrṇavaradhana*, *Peking*, Vol. 117, p. 222.4-8—5.1.
- (77) 『阿毘達磨甘露味論』卷上、大正二八 九七〇頁以下。
- (78) 『雜阿毘曇心論』卷八、大正二八 九三五頁以下。
- (79) チヤット語訳は de de ltar nod (evam sa ghyate) である。
- (80) 八斎戒については平川彰『原始仏教の研究』四一六頁以下参照。
- (81) *Pūrṇavaradhana*, *Peking*, Vol. 117, p. 267.3-4; *Sūtrāmata*, Derge, Do 35b. *Peking*, Vol. 147, p. 119.2-7.
- (82) チヤット語訳は ji ltar bsñen gnas...yah med de. las smad pa yin paḥi phyir ro shes *grag* go. (*Kośa Tib*, *Peking*, Vol. 115, p. 199.5-1-2) である。
- (83) *Kośa*, p. 213, l.3—l.4.
- (84) 世間の所の前をチヤットのチヤットである。 *ahorātrāt parenāpi samvarotpattau yuktavivirodhāt. Kośa*, p. 212, l.20—l.21. ヤン・マウ・ツェンによる世間の語のチヤット。 *Acārya āha. parenāpi samvarotpattau yuktavivirodhād iti. Yāsomitra*, p. 375, l.11.
- (85) *Kośa*, p. 213, l.8—l.9.

- (86) 『大毘婆沙論』卷二一四、大正二七、六四五頁以下。なお『阿毘曇毘婆沙論』『轉婆沙論』はこの部分を欠く。  
(87) 『雜阿毘曇心論』卷一〇、大正二八、九五一一頁中下。  
(88) 『順正理論』卷三七、大正一九、五五三頁上中。  
(89) *Sūtramati*, Derge, Do 38a<sup>1-4</sup>, Peking, Vol. 147, p.120-2.6.  
(90) 長行釈及びチベット語訳からみる限り、nasravesu で切るべきである。玄奘訳の「見不順住故」は分りやすく意識してある。それゆゑ真諦訳も「非於流・無伴」と句点を打つべきである。  
(91) *calatrāt pañitvāc ca. Yaśomitra*, p. 486, l.21.  
(92) V. 40a གཏེ་བྱ་སྐྱོད་ āstrava ṣ āsavanti ṣ āstavanti རྒྱུ་གི་ཤེར་འཕྲུལ་ སྐྱོད་ཀྱི་པ་ āsavanti saṃsāre āstavanti bhavāgrād yāvad aviciṃ sadbhir āyatanaḥpranair ity āsaravāḥ. Kōśa, p. 308, l.15. しかう一般には āsavanti が用いられる。  
(93) *Pūrṇavaradhana*, Vol. 118, p.4.4.2-4.  
(94) *Yaśomitra*, p. 486, l.17.  
(95) 『大毘婆沙論』卷四七、大正二七、二四五頁上。『阿毘曇毘婆沙論』卷二六、大正二八、一九三頁中。『轉婆沙論』卷二、大正二八、四二六頁上。  
(96) Sautāntika の名称が起つてからも他派からは軽蔑的に Darśāntika と呼ばれてゐたようである。二者の関係については次の興味ある論文がある。J. Przyłuski, *Darśāntika, Sautāntika and Sarvaśivādīn*, IHQ, Vol. XVI, No. 2, p.246f.  
(97) kati.....ity āha/頌 の形はチベット語訳で gaṅ she na/頌/shes bya ba smos te དཀའ་མཆོད་ཀྱི་ཡང་。  
(98) ただし釈論本文中に ity āha が用いられることは大変多い。  
(99) 世親自作の『唯識三十論』でも、頌を導入する語として āha は一回しか使われていないが、『唯識三十頌』に対する安慧釈ではほとんどすべての頌の直前に āha が用いられてゐる。これは Prasannapādā や Bodhicaryāvatāra (いずれも頌と釈の作者がちがう) でも同様である。  
(100) *Kośa*, p. 110, l.2.  
(101) 『雜阿毘曇心論』卷九、大正二八、九四五頁上。  
(102) *Yaśomitra*, p. 252, l.25; *Sūtramati*, Derge, Tho 327a<sup>5</sup>; *Pūrṇavaradhana*, Peking, Vol. 117, p. 206-4.6.

- (103) *Kośa*, p. 303, l.11.
- (104) *Shiramatī*, Derge, Do 153b<sup>+</sup>, *Purnavardhana*, Peking, Vol. 118, p.1-5-1.
- (105) *Kośa*, p. 340, l.12. <sup>タラ</sup> *Kośa Tib*, Peking, Vol. 115, p.245-4-1 参照(シ)ウ°
- (106) 『大毘婆沙論』卷二六、大正二一、一三四頁下。『阿毘曇毘婆沙論』卷一四、大正二八、一〇五頁下。
- (107) *sāstram pravakṣyāmy abhidharmakośam*. *Kośa*, p.1, l.4. ただしこの場合チベット語訳では人称はわからない。
- (108) *prāyo mayā 'yam kathito 'bhidharmaḥ*. *Kośa*, p.489, l.17.
- (109) *yata ācāryo 'bhidharmakośam vaktum ādriyata iti*. *Kośa*, p.2, l.17; *Yasomitra*, p.10, l.23; *Purnavardhana*, Peking, Vol. 117, p.93-1-7-8. *ucyata iti ācāryavacanam*. *Kośa*, p.8, l.8; *Shiramatī*, Derge, Tho 52a<sup>+</sup>; *Purnavardhana*, Peking, Vol. 117, p.101-3-8-4-2.

## 第二節 註

- (1) 『大唐西域記』卷三、大正五一、八八四頁下、八八五頁上。
- (2) 同卷二二、大正五一、九四二頁上。
- (3) 『大唐大慈恩寺三藏法師伝』卷二、大正五〇、一三〇頁下、一三二頁上。
- (4) 同卷五、大正五〇、二五〇頁中下。
- (5) 『成唯識論述記』卷二本、大正四三、二七四頁上。
- (6) このことをはじめて指摘されたのは宮本正尊博士である。「不肖愚考するに滅後一百年と云ふは阿育王 Asoka 出世の年代であるから、西域記卷二に童受が羯盤陀国無憂王 Asoka の宮廷に迎へられたる伝説に基きその無憂王を孔雀王朝の無憂即阿育王と解したるがために非らざるか。」宮本正尊『譬喩者・大德法救・童受・喩喩論の研究』『日本仏教学協会年報』第一年、一九〇頁。
- (7) 『大唐西域記』卷二二、大正五一、九四二頁下。水谷真成訳『大唐西域記』中国古典文学大系二二、三八四頁。
- (8) 『異部宗輪論述記発願』上、九丁裏。『大唐西域記』卷八、大正五一、九二一頁上。
- (9) 『成唯識論述記』卷四本、大正四三、三三八頁上。

- (10) 『俱舍論疏』卷二、統藏第八三、二九八頁表。
  - (11) 『俱舍論記』卷二、大正四一、三五頁下。
  - (12) 『俱舍論疏』卷二、大正四一、四九六頁上。
  - (13) 『出三藏記集』卷二二、大正五五、八九頁中。
  - (14) 同卷二二、大正五五、八九頁下、九〇頁上。
  - (15) 『付法藏因緣伝』卷六、大正五〇、三一九頁中以下。
  - (16) 『出三藏記集』卷二二、大正五五、七八頁下。
  - (17) 『三論玄義』大正四五、三頁中。
  - (18) この書の作者については、特にS. LéviとJ. Przyluskiの間で論争があった。Léviは、本来馬鳴の作で、Kumāratalānaが後に改作したとする。Przyluskiは、本来仏滅一〇〇年のKumāratalānaが作り、後に馬鳴が改作したとする。しかし、上述のように、窺基の伝承は正しくないもので、Lévi説が正しいと思う。
- なお近年本庄良文氏は、シャタデーヴァ (Śaṁthadeva) の『俱舍論』註 *Abhidharmakośaṭīkhopāyikā* の中に、「大徳ケーララータ (Bhadanta Kumāratalāna) の論量論 (Dṛṣṭāntaphikṭi)」という記述およびその断章を見出された。本庄良文「ウバーイカーの引く童受の論量論断章」『浄土宗教学院研究所所報』第五号、二二頁以下参照。
- (19) *Kośa*, p. 20, l. 1—l. 3.
  - (20) 『品類足論』卷一五、大正二六、七五六頁下。同卷一七、大正二六、七六一頁下。
  - (21) 『大毘婆沙論』卷七六、大正二七、三九一頁中。
  - (22) *Kośa*, p. 19, l. 16—l. 17.
  - (23) *Kośa*, p. 19, l. 9—l. 13.
  - (24) 『大毘婆沙論』卷七六、大正二七、三九一頁上中。
  - (25) 宮本正尊博士は『大毘婆沙論』の「諸有障礙是有對義。若無障礙是無對義」がクマーラータの有對偈と同一義であるのに、彼の名が記されていないから、彼は『大毘婆沙論』以後の人物とされる。たしかに後にみるようにヤシヨームित्रラなどの註釈書によれば、その結論は同一義のように思われるが、表現は全く違っている。宮本正尊前引論文、二三頁。
  - (26) *Yasomitra*, p. 59, l. 22—p. 60, l. 3.

- (27) *Sthiramati*, Peking, Vol.146, p.236.3.3-8 (この箇所はデルゲ版に落丁がある); *Purnavardhana*, Peking, Vol. 117, p.114.2.4—3.1, 神泰『俱舍論疏』続藏第八三、二九八頁表。
- (28) 事実中国の普光と法宝は、この偈を境界・所縁有対法を意味するもの解釈しているが、梵文からみる限りこれは無理であり、恐らく誤りであると思われる。しかし一見するとそのような理解をさせる表現を有している。『俱舍論記』卷二、大正四一、三五頁下。『俱舍論疏』卷二、大正四一、四九六頁上。
- (29) 『施設論』大正二六、五三三頁下、五四四頁上。 *Kāranaprajñāpiti*, Peking No. 5588, Vol. 115, p.72.3.3—4.3. *de La Vallée Poussin* 教授 *de La Vallée Poussin*, *Vasubandhu et Yaśomitra*, Bruxelles, 1914-19, p.339.
- (30) 『阿毘曇毘婆沙論』卷四〇、大正二八、二九三頁上。
- (31) 玄奘が六足論のうち『施設論』だけを訳出しなかった理由もこのことと関係があるかもしれない。

### 第三節 註

- (1) 『大唐西域記』卷五、大正五一、八九六頁中。
- (2) 『成唯識論述記』四本、大正四三、三五八頁上。
- (3) 『俱舍論記』卷九、大正四一、一六八頁上。
- (4) 『俱舍論疏』卷一〇、大正四一、六〇四頁上。
- (5) 『大唐故三藏玄奘法師行狀』大正五〇、二二五頁下。『大唐大慈恩寺三藏法師傳』卷二、大正五〇、二二二頁下。『統高僧傳』卷四、大正五〇、四四九頁上。
- (6) *Yaśomitra*, p.40, l.21—l.31.
- (7) 『順正理論』卷六、大正二九、三六一頁上中。
- (8) この他に『順正理論』卷三、大正二九、三四四頁中にも同様の記述がある。
- 又上座説「諸法無非意所行」故皆法處攝。若爾唯應立一法處。以一切法皆意境故。此但有言無定量証。又彼(上座)所言「雖一実一処而於一中一処差別相立」余十一。謂初眼処亦名「法處」。乃至意処亦名「法處」。最後法處唯名「法處」。

若爾便越「順別処經」。如彼經說。「苾芻当知。法謂外处。是十一处所不攝法」。

なおこのような考えは、『大毘婆沙論』にすでにみられる。すなわち

有余師說。「法界総攝一切法尽。以三十七界亦名法故無斯過失」。彼(有余師)不応作是說。法名雖通而法界別故。

(卷七一、大正二七、三七〇頁下)

なおこのような議論は他には『阿毘曇甘露味論』にみられる。

一切意識摩法是謂一切法。五識不能分別。意識分別。(卷上、大正二八、九六九頁中)

なお『俱舍論』はこれに三つの答を示している。Kosā, p. 16, l. 22—p. 17, l. 2.

(9) 例えは L. de La Vallée Poussin, *Vijñaptimatrāsiddhi, La Siddhi de Huan-Tsang*, Paris, 1928-29, p. 222.

(10) 高井観海『小乗仏教概論』中の「經量部の教義」参照。

(11) 『順正理論』卷一五、大正二九、四一九頁上。

(12) 同 卷一七、大正二九、四三三頁下。

(13) 同 卷一九、大正二九、四四七頁中。

(14) 同 卷二〇、大正二九、四四九頁中。

(15) 同 卷一九、大正二九、四四七頁下。

(16) 同 卷一六、大正二九、四八九頁上。

(17) 同 卷五一、大正二九、六二八頁下。

(18) 同 卷一九、大正二九、四四五頁中。

(19) 同 卷二〇、大正二九、四五〇頁中。

(20) 同 卷四六、大正二九、六〇四頁上。

(21) 同 卷二五、大正二九、四八二頁下。

(22) 同 卷二六、大正二九、四八八頁上。

(23) 同 卷二六、大正二九、四九〇頁中。

(24) 同 卷二七、大正二九、四九五頁中。

(25) 同 卷八〇、大正二九、七七五頁中。



- (16) 宇井伯寿「成実論解題」『国訳一切経』論集部三、八頁。しかし宇井博士は「或は(成実)論が作られて後直に将来せられて支那に訳出せられ、為に印度には殆ど知られずに終わったのであらう」とも述べられる(『印度哲学史』三二五頁)。
- (17) 例えば『順正理論』巻一五、大正二九、四一九頁上の記述と『成実論』巻三、大正三一、二五八頁下のそれである。詳しくは第一章第一〇節(三二三頁)参照。
- (18) *Dīpa*, p. 47—p. 48.
- (19) 宮本正尊「譬喩者・大徳法教・童受・喩喩論の研究」『日本仏教学協会年報』第一年、一八〇頁。
- (20) 『出三蔵記集』巻二二、大正五五、八九頁中下、九〇頁上。
- (21) 『仏書解説大辞典』第五巻、二二二頁。
- (22) 干潟龍祥「世親年代再考」『宮本正尊教授還暦記念論文集』三〇五頁以下。
- (23) 服部正明「ディグナガ及びその周辺の年代——付「三時の考察」和訳——」『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』七九頁以下。梶山雄一「清弁・安慧・護法」『密教文化』六四・六五、一五九頁以下。

\* ここで『俱舍論』のインド撰述の三註釈書の年代順序について、従来の研究を紹介しよう。三註釈書とは

ステイラマティ (*Sthiramati* 安慧) の *Tattvārtha*

プールナヴァルダナ (*Purnavardhana* 満増) の *Lakṣaṇmūrti*

ヤショミトラ (*Yasomitra* 称友) の *Sphurāṭhā*

の三である。ステイラマティ疏には最後の「破我品」に対する部分は存在しない。

桜部建博士は、「破我品の研究」において、他の八品に関してはステイラマティ疏とプールナヴァルダナ疏は極めて類似した表現がみられる可能性が多いのに対して、ヤショミトラ疏は、前記二疏と類似したスタイルを有していないにもかかわらず、「破我品」に対する部分だけは、ヤショミトラ疏とプールナヴァルダナ疏の間に著しい一致を示していることを指摘された。そしてこのことから、プールナヴァルダナは前八品についてはステイラマティ疏を参照し、「破我品」についてはヤショミトラ疏を参照した可能性があるとされた。つまりヤショミトラ疏は少なくともプールナヴァルダナ疏より前代に位置することもあり得る、というのである。ただしヤショミトラと、ステイラマティの前後関係には触れておられない。

(桜部建「破我品の研究」『大谷大学研究年報』第二号、二九頁以下参照)



これに対して江島惠教博士は、「三世実有説」の箇所に対する三註釈書の研究から、ステイラマティ疏、プールナヴァルダナ疏、ヤシヨームトラ疏の順であらうと推定された。（江島惠教「ステイラマティの『俱舍論』註とその周辺——三世実有説をめぐって——」、『仏教学』第一九号、五頁以下参照）

三註釈書の年代は、今後の興味ある重要な問題である。

## 第五節 註

- (1) 『大毘婆沙論』卷一〇六、大正二七、五五〇頁下。
- (2) 同 卷四四、大正二七、二二八頁中。
- (3) 同 卷二六、大正二七、七九頁下。
- (4) 同 卷一五二、大正二七、七七五頁上。
- (5) 同 卷二〇、大正二七、一〇三頁下。
- (6) 同 卷一一三、大正二七、五八七頁上。
- (7) 同 卷五一、大正二七、二六四頁中。
- (8) 同 卷三四、大正二七、六九三頁下。
- (9) 同 卷一、大正二七、四頁中。
- (10) 同 卷二一、大正二七、一〇五頁中。
- (11) 『阿毘曇毘婆沙論』卷二二、大正二八、八六頁上。
- (12) 『大毘婆沙論』卷九、大正二七、四三頁下。
- (13) 『阿毘曇毘婆沙論』卷五、大正二八、三二頁中。
- (14) 『大毘婆沙論』卷一〇、大正二七、四七頁上。
- (15) 『阿毘曇毘婆沙論』卷五、大正二八、三五頁中。
- (16) *Kośa*, p. 31, l. 11—16.
- (17) 『順正理論』卷七、大正一九、三六七頁中。

- (18) *Kōśa*, p. 66, l.16—l.17.
- (19) *Kōśa*, p. 76, l.21—p. 80, l.8.
- (20) 『順正理論』卷一三、大正二九、四〇六頁中、同卷一四、大正二九、四二二頁下。
- (21) *Kōśa*, p. 91, l.14—p. 94, l.16.
- (22) 『順正理論』卷一七、大正二九、四二九頁上。
- (23) *Kōśa*, p. 5, l.6—l.7.
- (24) *Kōśa*, p. 99, l.10.
- (25) 『順正理論』卷一九、大正二九、四四四頁中。
- (26) *Kōśa*, p. 112, l.18.
- (27) 『順正理論』卷二一、大正二九、四五八頁下。
- (28) *Kōśa*, p. 116, l.16—l.23.
- (29) 『順正理論』卷二二、大正二九、四六三頁中。
- (30) *Kōśa*, p. 136, l.14—p. 137, l.14.
- (31) 『順正理論』卷二七、大正二九、四九五頁下。
- (32) *Kōśa*, p. 154, l.5.
- (33) 『俱舍論』卷一〇、大正二九、五五頁中。
- (34) 『順正理論』卷三〇、大正二九、五二二頁下。
- (35) *Kōśa*, p. 194, l.14—p. 195, l.15.
- (36) 『順正理論』卷三四、大正二九、五三五頁下。
- (37) *Kōśa*, p. 195, l.15—p. 196, l.2.
- (38) 『順正理論』卷三四、大正二九、五三七頁上。
- (39) *Kōśa*, p. 196, l.4—p. 199, l.10.
- (40) 『順正理論』卷三五、大正二九、五三九頁下以下。
- (41) *Kōśa*, p. 213, l.1—l.9.

- (42) *Kośa*, p. 222, l.6.
- (43) 『順正理論』卷三九、大正二九、五六三頁中。
- (44) *Kośa*, p. 278, l.16—p.279, l.4.
- (45) 『順正理論』卷四五、大正二九、五九六頁下。
- (46) *Kośa*, p. 300, l.19—p.301, l.11.
- (47) 『順正理論』卷五一、大正二九、六二九頁中。
- (48) *Kośa*, p. 375, l.10—p.377, l.5.
- (49) *Yāsomitra*, p. 588, l.17.
- (50) 『順正理論』卷六八、大正二九、七一頁下。
- (51) 第一章第一節(二四頁)參照。
- (52) *Kośa*, p. 229, l.17—p.230, l.12.
- (53) *niyatam eva tu dīśadharmādivedanīyam aniyataṃ caturtham iti varṇayanti. Kośa*, p. 230, l.12—l.13.
- (54) 『順正理論』卷四〇、大正二九、五七〇頁中下。
- (55) *Darśāntikāḥ Sautrāntikāḥ. Yāsomitra*, p. 392, l.21.
- (56) *Kośa*, p. 237, l.13—l.19.
- (57) *Darśāntikāḥ Sautrāntika-viśeṣa ity arthaḥ. Yāsomitra*, p. 400, l.17.
- (58) 『順正理論』卷四一、大正二九、五七四頁中下。
- (59) 同卷二、大正二九、三三九頁中。
- (60) 同卷二、大正二九、三三九頁中。
- (61) 同卷二、大正二九、三四〇頁中。
- (62) 第一章第四節(六一頁)參照。
- (63) *Kośa*, p. 145, l.18.
- (64) ヤシモートリヲフナレを世親の真意としつゝ。 *Yāsomitra*, p. 309, l.31 下。
- (65) *Kośa*, p. 248, l.10—l.12.

- (66) *Yasomitra*, p. 411, l. 4—l. 5.
- (67) *Kośa*, p. 461, l. 7.
- (68) *Yasomitra*, p. 698, l. 10—l. 11.
- (69) 桜部建『経量部の形態』『印仏研』二一・一一五頁以下。
- (70) E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien, des origines à l'ère Śaka*, Louvain, 1938, p. 582.

## 第六節 註

- (1) 『三論玄義』大正四五、二頁中。
- (2) 『大唐西域記』卷四、大正五一、八八九頁下。
- (3) 中村元『インド思想史』九四頁、平川彰『インド仏教史』上巻、一七九頁。
- (4) 部派分派史については、木村泰賢・千瀉龍祥『結集史分派史考』(『国訳大蔵経』論部第一三巻)、寺本婉雅・平松友嗣『藏漢和三訳対校異部宗輪論』、塚本啓祥『初期仏教教団史の研究』、静谷正雄『小乗仏教史の研究』、平川彰『インド仏教史』上巻、参照。
- (5) 平川彰前引書、一一八頁、一五二頁。
- (6) 平川彰前引書、一五二頁。
- (7) 静谷正雄前引書、一一四頁。
- (8) 『大唐西域記』卷二、大正五一、八七九頁下。
- (9) カニシユカ王の年代については、中村元『インド古代史』下、一八二頁以下、平川彰『初期大乘仏教の研究』九六頁、参照。
- (10) 『大唐西域記』卷三、大正五一、八八七頁上。
- (11) 小山憲栄『異部宗輪論述記発軀』下、四七丁表。
- (12) 小山憲栄前引書、下、四七丁裏。
- (13) 高井観海『小乗仏教概論』一五九頁以下。

- (14) J. Przyłuski, *Darśāntika, Sautrāntika and Sarvāstivādin*, IHQ, Vol. XVI, No. 2, p. 236f.
- (15) J. Przyłuski, *Sautrāntika et Darśāntika*, Rocznik Orientalistyczny, VIII, 1932.
- (16) 宮本正尊『譬喩者・大德法救・童受・喩喩論の研究』(『日本仏教学協会年報』第一年) 一二四頁。
- (17) 宮本正尊『大乘と小乗』一六六頁。
- (18) 『順正理論』卷一、大正二九、三三三頁上。
- (19) *Yāsamitra*, p. 392, l. 21.
- (20) *Yāsamitra*, p. 400, l. 17.
- (21) 宮本正尊前引論文、一一九頁。
- (22) 『望月仏教大辞典』「譬喩師」の項。
- (23) 玄奘は経量部の経論を将来しなかったようである。『大唐西域記』卷二二、大正五一、九四六頁下。
- (24) これらについては、塚本啓祥『初期仏教教団史の研究』四一三頁―四三六頁、静谷正雄『小乗仏教史の研究』一一頁―三〇頁、平川彰『インド仏教史』上巻、一四三頁―一七三頁、参照。
- (25) これらについては、寺本婉雅・平松友嗣『藏漢和三訳対校異部宗輪論』参照。
- (26) 小山憲栄『異部宗輪論述記発題』中、九丁表。
- (27) *Yāsamitra*, p. 11, l. 29—l. 30.
- (28) *Kośa*, p. 146, l. 3—l. 5.
- (29) *Yāsamitra*, p. 307, l. 17.
- (30) 『順正理論』卷三四、大正二九、五三八頁上中。
- (31) 『順正理論』卷一、大正二九、三三三頁上。
- (32) 第一章第一節(一八頁以下)参照。
- (33) 『順正理論』卷一、大正二九、三三九頁下。
- (34) 『根本説一切有部毘奈耶雜事』卷三七、大正二四、三八九頁中。
- (35) E. Waldschmidt, *Das Mahāparinirvāṇasūtra*, Berlin, 1950, p. 238.
- (36) 寺本・平松前引書、付録 p. 21, l. 2; p. 29, l. 16.

- (37) 小山憲栄前引書、中、九丁裏。
- (38) 小山憲栄前引書、中、九丁裏、一〇丁表。
- (39) 『順正理論』卷二六、大正二九、四八九頁中。
- (40) 平川彰『律蔵の研究』三九頁—四三頁。
- (41) 『入大乘論』卷上、大正二六、三七頁上。
- (42) (1) 『大毘婆沙論』卷四四、大正二七、二三〇頁中。(2) 同卷九六、四九四頁上。(3) 同卷九六、四九六頁上。(4) 同卷一〇四、五三六頁下。(5) 同卷一一〇、五七二頁中。
- (43) (1) 『阿毘曇毘婆沙論』卷二四、大正二八、一七七頁中。(2) 同卷四八、三六二頁上。(3) 同卷四八、三六四頁中。(4) 同卷五四、三八七頁下。(5) 同卷五九、四〇七頁下。
- (44) なお玄奘三蔵の諸訳の中でも、部派名として「経量部」と量の名を付けたものは、『異部宗輪論』にしかみられない。
- (45) 寺本・平松前引書、付録 p. 16, l. 16—l. 17.
- (46) *Kośa*, p. 129, l. 14—l. 15.
- (47) *Kośa Tib*, Peking, Vol. 115, p. 173.3.2.
- (48) *Kośa*, p. 129, l. 18.
- (49) *Kośa Tib*, Peking, Vol. 115, p. 173.3.3.
- (50) 寺本・平松前引書、付録 p. 16, l. 18—p. 17, l. 1.
- (51) 小山憲栄前引書、下、四七丁表裏。
- (52) 寺本・平松前引書、付録 p. 17, l. 1.
- (53) 『大毘婆沙論』卷一一、大正二七、五五頁中。『阿毘曇毘婆沙論』卷六、大正二八、四三頁中下。
- (54) 小山憲栄前引書、下、四七丁裏参照。
- (55) *Kośa*, p. 64, l. 5; p. 197, l. 16; p. 477, l. 15.
- (56) 静谷正雄前引書、一三九頁。
- (57) 赤沼智善『印度仏教固有名詞辞典』*Darśanika* の項参照。
- (58) 『大毘婆沙論』卷五六、大正二七、二八八頁中。『阿毘曇毘婆沙論』卷三一、大正二八、二三三頁上。

- (59) 『大毘婆沙論』卷二、大正二七、七頁中。
- (60) 『阿毘曇毘婆沙論』卷一、大正二八、六頁上。
- (61) 『大毘婆沙論』卷三八、大正二七、一九八頁上中。
- (62) 平川彰『有利那と利那滅』『金倉博士古稀記念印度学仏教学論集』一六三頁。
- (63) 『大毘婆沙論』卷三八、大正二七、一九八頁下。
- (64) *Kośa*, p. 77, l. 5—l. 7.
- (65) 『阿毘曇毘婆沙論』卷二〇、大正二八、一四八頁中。
- (66) 『大毘婆沙論』卷一九五、大正二七、九七七頁中。
- (67) J. Przyluski, *Dārṣāṇika, Sautrāntika and Sarvāstivādin*, *IHQ*, vol. XVI, No. 2, p. 246f.
- (68) 塚本啓祥前引書、三九〇頁—三九二頁。
- (69) E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain, 1958, p. 579.
- (70) *ibid.*, p. 582.
- (71) ただし『順正理論』に一例だけ「經說者」という表現がみられる。すなわち「然經說者唯無所觸說名「虛空」」(『順正理論』卷一七、大正二九、四二九頁上)。この「經說者」は、虛空の実有法なることを否定した經量部(*Sautrāntika*)を指すことは明らかである。この「經說者」の原語は、恐らく *Sūtravāda* (または *Sūtrāntavāda*) であろう。とすると、衆賢の時代 *Sautrāntika* は、前代の *Sūtravāda* の名称で呼ばれたことがあったことになる。しかし右にみたように『異部宗輪論』の *Sūtravāda* と、『俱舍論』の *Sautrāntika* の間には、年代的にも教理的にも関係は全くないのである。もしあるとすれば、それは、「自分たちだけが釈尊の經を理解しているものである」という自負と理念であろう。それゆえ、この二つは、全く関係はないのであるが、後の *Sautrāntika* は、そのような理念だけは、前代の *Sūtravāda* から受けているという自負があり、また同時代の他の人々も、それを認めていたのかもしれない。しかし、この二派の発生は、全く別のものと考える。

## 第二章

経量部の思想——  
シュリーラータの思想を中心にして



## 序

すでに第一章「経量部の歴史」で考察したように経量部(Sautrantika)の祖師といわれるクマラータ(Kumārata)は『大毘婆沙論』以後の人物であり、しかも、説一切有部に所屬していた可能性が大きい。さらにこのクマラータとシュリーラータ(Srīlata)とは同世代に属する師弟関係にあったことも推測される。また「経(sāstra)を量とし、論(sastra, abhidharma)を量としない」経量部の発生は、『俱舍論』の時代までにしか遡れないことも事実である。このように考えてくると、経量部毘婆沙(Sautrantikavibhāṣa)を造ったといわれるシュリーラータこそ、経量部の祖師または経量部という名称を最初に用いた人物であると推定される可能性が大きいのである。

ところで『順正理論』にしばしば引用され破拆される「上座」とは、シュリーラータであるという伝承説も、すでに我々のみてきたところである。もしこれが事実なら、この「上座」の主張を考察することによって、経量部といわれるものの思想がある程度うかがえるのではないだろうか。

我々はここに、『順正理論』に引用される上座説の主たるものをとりあげ、これを検討したいと念願する。ただし『順正理論』の記述は『俱舍論』と密接な関係をもつてなされており、また上座説の多くも『俱舍論』の文脈の中で理解され得ると考えられる。それゆえ以下の考察において我々は、同時にその諸註釈書を用いて『俱舍論』の記述を注意深く理解し、また『俱舍論』の前後の論書をも参照しながら、『順正理論』の上座の主張を明らかにしていきたい。譬喩者、経量部の思想は後代からみるとさまざまに発展したようにみえるので、これらを一括して論ずることはあ

まり意味がないであろう。以下の考察によって、従来ほとんど知られなかった経量部の論師の主張をいくらかでも解明できれば、と願っている。

## 第一節 触処の法

まず『俱舍論』「根品」第二頌下の問題から扱ってみたい。はじめに関係する部分を和訳しよう。なお科段とその名称は、諸註釈を参考にして筆者がつけたものである。<sup>(1)</sup>

### 一 『俱舍論』の記述<sup>(2)</sup>

(1) まえがき

(イ) 法の俱起

さて今や、次のことが熟慮される。

〔問〕 これら有為法はおのおの別の相(akāra)を有しているのであるけれども、それと同じように、おのおの別別に生ずるのであるか。あるいはまた、必ず一緒に生ずるような法も、いくらかはあるのであろうか。

〔答〕 必ず一緒に生ずるような法も、いくらかはある、といわれる。

(ロ) 一切法の分類

これら一切法は五種類である。すなわち色<sup>(3)</sup>(rūpa)と心<sup>(4)</sup>(citta)と心所<sup>(4)</sup>(caitasika)と心不相応行(cittaviprayukta-

samskāra)と及び無為(asaṃskṛta)<sup>(5)</sup>である。このうち、無為法は決して生ずることはないの<sup>(6)</sup>で、「今は問題にしないことにする。」

## (II) 本論

### (イ) 欲界での八事俱生

有色(rūpin)<sup>(7)</sup>の法に関しては次のような規則(niyama)がある。すなわち

欲界においては、極微は、声がなく根がないときは、八つのものが同時に生ずる。

ここでのいう極微(paramāṇu)とは、色のあつまり(rūpasamghāta)であって、しかも一切の中で最も微細な(sarvasūkṣma)ものであるといわれる。それとはちがった「いわゆる極微の一つ一つ」は識別され得ない。この極微(つまり極微のあつまり)は、欲界においては、声がなく(śabdaka)根がない(anindriya)ときは、八つもの(dravya)があつまって同時に生ずるのであり、そのうちの一つも減ることはない。<sup>(8)</sup>八つものとは、四大種(cattāri mahabhūtāni)と色(rūpa)・香(gandha)・味(rasa)・触(spraśṭavya)の四所造色(upādāyarūpāni)である。

### (ロ) 欲界での九事俱生

しかしこの極微「のあつまり」が、根があり(sendriya)声がないときは、九つのものが同時に生ずる。あるいはまた、十のものが同時に生ずる。

そのうち、まずはじめに

身根を有するもの(kāyendriya)は、九つのものが同時に生ずる。

極微のあつまりの中に、身根が存在するとき、このあつまりが頭中で述べた、身根を有するものである。これには九つのものが同時に生ずる。右に述べた八つもの、身根とである。

## (イ) 欲界での十事俱生

身根の外に、他の根を有しているもの(aparendriya)は、十のものが同時に生ずる。(第三二頌)

極微(のあつまり)の中で、身根の外に他の根があるときは、そこには十のものが同時に生ずる。右に述べた九つのものと、眼(cakṣus)・耳(śrotra)・鼻(ghrāṇa)・舌(jihva)の根のうちのいずれかで「あわせて十のものになる」。

## (ニ) 欲界での十一事俱生

さて次に、これら諸極微(paramāṇavas)<sup>(6)</sup>が声<sup>(7)</sup>を有して生じつつあるときは、右の順序に従って、一つずつ増えて、九つのもの、十のもの、十一のものが同時に生ずる。なぜなら、根を離れない声もまたあるからであり、それは有執受(upatīta)の大種を因としている声である。

## (Ⅲ) 付論

## (イ) 四大種の共存

〔問〕 さて四大種が離れずくっついているとき、何ゆえに、ある〔極微の〕あつまり(samghata)だけが堅(kathina)として、あるあつまりだけが湿(drava)として、あるいはまたあるあつまりだけが煖(usṇa)として、あるいはまたあるあつまりだけが動(samudirana)として、生ずるのだろうか。

〔答〕 極微のあつまりのうちで、四大種中、最も明丁に(patutāman)勢力よりして(prabhavatas)あらわれる(udbhūta)ものが、その中で認識される(upalabdh)。あたかも針(soci)と草(tūli)をまとめた束に触れると、針の勢力の方が強いので、痛く感じるようなものであるし、また大麦の粉(sakti)と塩(lavana)の粉をまぜて味わうと、塩の勢力の方が強いので、からく感じるようなものである。

〔問〕 さてそれでは、この極微のあつまりにおいて、残りの三大種が存在することが、どうやって証明されるの

か。

〔答〕一 作用(karman)によって、つまり物を摂し(sangraha)‘保持し(dhriti)‘熟し(pakti)‘動かす(vydhana)という作用によって証明されるのである。

〔答〕二 またある極微のあつまりが、縁(pratyaya)を得たときに、堅等が湿等になるから、このことが証明されるのである。

〔答〕三 他の人々(apare)はいう。「水中で、極度の冷たさ(saitya)によって、暖かさ(aushya)が存在することが証明されるのである。『それゆえ、水中に水大と火大が共存しているのがわかる。』」

〔難〕しかし、たとえ水大と火大、つまり冷たさと暖かさが、まざりあっていなくても(avyatibhede<sup>(2)</sup>)極度の冷たさは存在するであろう。あたかも、ごく強い声(sabda)や過度の受(vedana)が、他のものとまざりあっていなくても存在するが如きである。

〔答〕四 他の人々はいう。「極微のあつまりにおいて、残りの三大種が存在するのは、種子として(bijata)であって、自体として(svarūpata)ではない。世尊は、この木のあつまりの中に、種々の鉱石(dhata)がある、とおっしゃったからである」。

#### (四) 風中の顯色

〔問〕「もしも極微のあつまりにおいて、八つのものが必ず一緒に生ずるといふならば」、どうして風の中に、顯色(varna)が実在することが知られるのか。

〔答〕一 このことは、信じらるべき(sradhanīya)もので、推論するべき(anumanīya)ものでない。

〔答〕二 あるいはまた、推論としては、風が香をもつものと結びつくことによって(samsargatas)<sup>(3)</sup>、香をとらえる(grahana)から、風中に顯色があることがわかる、といってもよい。香は顯色と常に離れないものだからである。

## (イ) 色界での色法の俱起

色界(rūpadhātu)においては、香と味の二つが存在しないことは、すでに説かれた<sup>(11)</sup>。これによって、色界にある諸極微(paramāṇavas)<sup>(12)</sup>は、六つ、七つ、八つのものが同時に生ずる、ということとは、前に述べたことと同じ性質であるから、再びは述べない。

## (ニ) dravyaの意味

〔問〕 さて次に、頌中で八つのもの、(dravya)といわれることに關して、正確な意味でのもの、(dravya eva)を dravya と理解するのか、あるいはまた、処 (ayatana) を dravya と理解するのか。

〔答〕 またこれによって、いかなる過ちがあるのか。

〔問〕 もし頌中のもの、(dravya)を、正確な意味での dravya として理解するならば、頌中の「八つのもの (asīdṛavyaka) とか、九つのもの・十のものの (navadaśadṛavyaka)」とうのは、少なすぎる (atyalpa) といわれよう。なぜならば、これには<sup>(13)</sup>、形色 (saṃsthāna) も必ず (avaśyam) 存在しなければならないからである。これもまた、極微のあつまり (paramāṇusaṃcīta) であるから。これにはまた、触処内の重性 (gurutva) と輕性 (laghutva) のうちの二つと、滑性 (ślakṣṇatva) と渋性 (karṣaṇatva) のうちの二つが、必ず存在しなければならない。またものによつては、冷 (śīta) ・飢 (ijghatā) ・渴 (pipāsā) もなければならぬ。

次にまた、頌中のもの、(dravya) を処としての dravya (āyatana-dravya) と理解するのならば、頌中の「八つのもの (asīdṛavyaka)」とうのは、多すぎる (atibahu) といわれよう。なぜならば、四大種もまた触処 (spṛśa-dravyāyatana) である限り、「四つのもの」 (すなわち色・香・味・触) といわなければならないからである。

〔答〕 あるものが、所造色のよりどころ (āśraya) になっている場合 (つまり四大種の場合) は、正確な意味でのもの、を dravya と理解するし、またあるものが、四大種をよりどころとしている (āśrita) 場合 (つまり所造色の場合)

は、処を dravya と理解するのである。

〔問〕 たとえ汝はこういったとしても、四大種としての dravya は、より多くなる。なぜならば、所造色の一つ一つが四大種をよりどころとしているからである。〔それゆえ、所造色の数に、四をかけあわせただけのものがあはるはずである。〕

〔答〕 かけあわされた多くの大種は、四大種と同じ種類のものと理解される。なぜならば、かけあわされた他の多くの大種も、自己の種類 (svajati) の範囲を越えない (anatikrama) から、結局は種類として、四つのものということになる。

#### (iv) あとがき

さてこのように、分別 (vikalpa) によって議論に努力しても、何の役に立とうか。<sup>(14)</sup> 議論 (vac) は、欲 (chanda) から生ずるのである。その議論の真の意味が考察されねばならないのである。有色法の俱生の規則を述べ終った。

### 二 八事俱生の意味

右の第二二頌下の部分は科段によって示されたように、短いながらも一つのまとまった構成を有している。ここに作者世親の巧みな整理と展開をみることも可能かもしれない。ここの主題は、色法の俱起である。しかしこれは、『俱舍論』全体の内容の中では、さほど重要な位置を占めてはいない。最も重要なのは、次の頌以後に示される心・心所および心不相応行の俱生の問題である。色法の俱起は、そこへ至るための単なる導入部という印象さえうける。しか

しここにも長期にわたる、アビダルマ論師たちの議論という背景があるのであり、世親はこれを整理して示したのである。

まず本論ともいうべき頌の主旨について考えてみよう。これは我々が実際に認識できる物質(rūpa)は、最低八つの法(dharma)から成っていることをいわんとするものである。例えば、ここに、一つのオレンジがあるとしよう。このオレンジは、地・水・火・風の基本的な四大種と、黄といういろ(色)・快い香り(香)・皮の味(味)・ざらざらした手触り(触)の八つの法から成っている、というものである。このことを、もう少し厳密に考えてみよう。世親は頌で、次のように述べる。

kāme 'śādravyako 'saddaḥ paramāṇur anindriyāḥ.

《欲界において、声なく根のない極微は、八つのものから成り立っている。》

ここで我々を困惑させるのは、八つのものから成るあつまりを、極微(paramāṇu)と単数形で呼んでいることである。単数の極微は一般には、一つの色法を形成する極小の原子を意味する。例えば赤という色法の極微の如くである。しかしここでは、その意味ではない。すなわち長行釈に

sarvasūksmo hi rūpasamghataḥ paramāṇur ity ucyate.

《頌でいう「極微とは、〔さまざまに〕色のあつまりであり、このあつまりは、一切のうちに最も微細なものである」といわれる。》

とあるように、色のあつまり(rūpasamghata)なのである。しかもあつまる前のそれぞれの色法は、一極微ではなくいくつかがあつまって認識される最小限の単体であるから、これらの色法があつまったものも最小限のものである。「このあつまりは、一切のうちに最も微細なものである」というのは、そのことを意味しているのだと思われる。それゆえ世親は、そのすぐ後に



《それ（色のあつまり）より微細であるものは識別され得ない。》

と述べているのである。以上のことから、八事俱生するものは、厳密には、右に例として挙げたオレンジそのものを意味しているのではなく、オレンジを成り立たせている八つの法の集合物を意味していることが知られるのである。

さてこのような八つの法のあつまりを、世親はなぜ極微 (paramāṇu) と単数形で呼んだのであろうか。その第一の理由は、それ以前からの有部の伝統をそのまま採用したからだと思われる。すなわち『阿毘曇心論』には

極微、在四根<sup>(15)</sup> 十種<sup>(15)</sup> 應<sup>(15)</sup> 当<sup>(15)</sup> 知

身根有<sup>(15)</sup> 九種<sup>(15)</sup> 余八種<sup>(15)</sup> 謂<sup>(15)</sup> 香

とあり、『阿毘曇心論経』にも

微塵、在四根<sup>(16)</sup> 十種<sup>(16)</sup> 應<sup>(16)</sup> 当<sup>(16)</sup> 知

身根九外八<sup>(16)</sup> 謂<sup>(16)</sup> 在<sup>(16)</sup> 有<sup>(16)</sup> 香地<sup>(16)</sup>

とされ、また『雜阿毘曇心論』にも

極微、在四根<sup>(17)</sup> 十種<sup>(17)</sup> 應<sup>(17)</sup> 当<sup>(17)</sup> 知

身根九余八<sup>(17)</sup> 謂<sup>(17)</sup> 是有<sup>(17)</sup> 香地<sup>(17)</sup>

と全く同様に記されている。これらの表現は、やや『俱舍論』のそれと異なるが、おのおのの長行釈によって、内容は同じことが明らかである。そしてこれらの頌で、極微とか微塵とかいわれているものの原語は、恐らくは paramāṇu と単数形で示されていたであろう。世親はこれをうけて、自らもまた単数形にしたのだと思われる<sup>(18)</sup>。

第二の理由は、ここで用いる極微の意味が、一般の極微のそれと異なっているからであろう。有部においては、普通極微とは、一つの色法を形成する最も微細な単体である。しかし極微の一つ一つは、我々には認識され得ない。我は極微があつまって、はじめて赤とか青という自性 (svabhāva) をもった色法として認識できるのである。有部で

は普通、このようなあつまりを極微の複数形で呼ぶのである。

ところがいま問題になっている極微は、それとは全く異なることに注意しなくてはならない。ここで世親のいう極微とは、色のあつまり (rūpasamghata) つまり右に述べたような自性を有する法があつまって、實際認識ができる集合物なのである。すなわち勝義有 (paramārtha-sat) と世俗有 (saṃvṛti-sat) の区別でいえばまさに世俗有そのものである。<sup>(19)</sup> それゆえこれを極微と呼べば、単数形にしても複数形にしても、単一の色法を形づくる普通の意味での極微とは区別され得ない。そこでひとまず単数形で示したのであらう。この頌につづく長行釈でも、世親はこれをほとんど単数形で示しているが、二ヶ所だけ複数形で表わしているところがある。<sup>(20)</sup> ここにこの極微の不徹底な表現をみることができるのである。なお有部ではこのような極微を saṃghatāparamāṇu (聚極微) と呼んで本来の極微 dravya-paramāṇu (事極微) と区別していたらしい。<sup>(21)</sup>

『俱舍論』のこのような paramāṇu の用い方に対して、後世批判があらわれている。すなわち『アビダルマ・ディパー』は次のようにいう。

『極微 (paramāṇu) は、七つのものと離れないものとして示される。欲界においては一つ多くなり(つまり八つのものが同時に存在し)、身根と眼・鼻・耳・舌の四根のうちの一つがあるときは、さらに二つ多くなり(十になる)。(第二一〇頌)

『アビダルマ・ディパー』の作者は、極微の語は本来の意味で使われるべきであり、世親の用法は間違っていると主張する。つまり彼に従えば、極微は欲界においては、他の七つの極微と常にとともにある、としかいえないことになり、『俱舍論』の八事俱生と内容は同じであるが、表現が大いに異ならなければならない。

『この極微は、常に七つのものと離れないもので、すなわち四大種と三所造色、あるいは三大種と四所造色と離れないで生ずるものであって、それゆえこの極微は第八番目のものである。』<sup>(22)</sup>

すなわち、もし大種の一つである地大をとりあげれば、残りの三大種と色・香・味・触の四所造色の七つとともに生起するし、もし所造色の一つである色をとりあげれば、四大種と残りの香・味・触の三所造色の七つとともに生起するという。

さて以上で第二頌という極微の意味が理解されたのであるが、八事俱生の規定には、さらにいくつかの欠点があるように思われる。それが、*dravya* の意味についての議論である。

有部の体系では、実有<sup>(23)</sup> (*dravya* 'sri) の法とは、それだけで自相 (*svalaksana*) を有し、認識の場に参加できる最小の単体である。それゆえ十二処・十八界のいっちは、実有の法なのである。つまりこれらの法は *dravya* である。しかるにその中で、さらにわかれていくものがある。例えば色処という法は、眼の対境として実有なる法ではあるが、具体的にそれはまたいろ (顯色 *varita*) とか、たち (形色 *saristhana*) にわかれ、全体で二〇種の色法に分類される。また触処は、四大種と重性・輕性・滑性・渋性・冷・飢・渴の一一法を数える。そしてこれらの一つ一つは、認識の場で自己の役割を果たすに耐えるものであるから、*dravya* である。一般に有部では、五位七十五法というが、それは処としての分け方であり、実際の法の数は極めて多いということができよう。そうなると *dravya* の意味に誤解を生じやすい。

頌において、八つのものと述べたこの *dravya* が、もし正確な意味での *dravya* であれば、八つのものでは少なすぎることになる。なぜなら色には、顯色と形色の二〇の法があるし、触にも、一一種の法があるからである。再びオレンジを例にとれば、これは基本的な四大種と、黄色・快い香り・皮の味・さらさらした感触という四つのものをたしかに持っている。しかしそれと同時に、オレンジ特有の円い形もあるし、重い・軽いという感触も含んでいるはずである。それを八つで代表するのは少なすぎるという難である。

また有部の体系では、四大種は触処に含まれる。これは我々には極めて奇妙に感じられる。四大種は、すべての所

造色のよりどころ (āśraya) であるのだから、色にも声・香・味にもすべてに四大種が含まれているはずである。しかし有部によれば、四大種は所造色のよりどころではあっても、全く別のものである。ちょうど親から子が生まれるけれど全く異なった個体であるようなものである。それゆえ所造色から、もとの四大種をとり出して、これを見たり聞いたり嗅いだり味わったりすることはできない。ただ物質をさわったときに感ずるあるもの、としかいいようがない。それゆえ四大種は触処に入るといふ。この考え方は原始仏教から続いてきた四大種を五位七十五法の体系に、無理にくみ入れねばならなかったことに由来する。さてこう考えれば、八事俱生といっても四大種は触処に含まれるから、再びこれを数え上げる必要はなく、ただ色・香・味・触の四つのものの俱生といえは十分ではないか、という難である。

このような議論は、それ以前の論書にはみられず、後の『順正理論』において白熱した議論が展開するところから、世親の時代にはじめて起こったものだと考えられる。

### 三 四大種の用増と体増

さて以上で頌の解説である本論の分析が終ったので、次に付論の分析にうつろう。

前述したように、世俗有としての物質は、最低八つの法からなっているけれども、そのうち色・香・味・触の四所造色は、我々が確かに認識できるものである。しかるに残りの四大種（地・水・火・風）は、これを正確に把握できない。ただ触ってみて堅ければ地大が、湿っていれば水大が、暖かければ火大が、運動性があれば風大が、感じられるだけである。しかも一般に、一つの物質について一つの四大種しか感じられない。しかしあとの三つの大種も共存しているというなら、なぜ我々には一つの大種しか感じられないのだろうか。

これについて世親は

『四大種のうち最も明了に (patitamam)、勢力よりして (prabhavatas) あらわれるものだけが、我々に認識される。』

として、その例として、とがった針とやわらかい草を束ねて皮膚にさせば、針の勢力が強いから痛く感じ、草の存在は感じられないし、また塩と大麦の粉をまぜてなめても、塩の勢力が強いので塩のからさだけ感じ、大麦の粉の味は感じられないようなものであるといっている。

ところで『大毘婆沙論』卷一三二には、ある物質において四大種が共存する場合、極微の数が多いからその一つがあらわれるという体増説と、極微の数は同じでもその勢用 (prabhava, sakti) が強いからその一つがあらわれるという用増説とがみられる。<sup>(24)</sup> 体増説は次の通りである。

応言。大種体有増減<sup>(25)</sup>。(中略)雖有増減而不相離<sup>(26)</sup>。以展転相資同作所作<sup>(27)</sup>故。如堅物中雖地微多水火風少然離水等地微不能作所作事<sup>(28)</sup>。

この場合、極微の数が少ない他の三大種もたがい助けあつて物質を構成しているという。『大毘婆沙論』はその直後に、用増説を主張した人に言及している。

有説。大種体無増減<sup>(29)</sup>。(中略)大種勢力有増微故。如堅物中四大極微。体数雖等而其勢力地極微増。(中略)如下<sup>(30)</sup>一兩塩和二兩麴置於舌上塩生識麴生識微<sup>(31)</sup>。(中略)水酢均和生舌識<sup>(32)</sup>。針鋒鳥翻生身識<sup>(33)</sup>。広説亦爾<sup>(34)</sup>。

これによれば、四大の極微の数は、常に同じであると考えていたらしい。そして譬喩として、塩と大麦の粉、水と酢、針の先と羽毛の先、の三つを挙げている。

以上の引用から、世親は『俱舍論』を作成するにあたって、『大毘婆沙論』のこの部分を参照し、しかも後者、つ

まり用増説を採用したことがわかる。また用いる譬喩も、三つのうち二つまで借用している。<sup>(27)</sup>

#### 四 四大種の共存<sup>(28)</sup>

以上で、四大種が共存していても、そのうちの一つしか我々に捉えられない理由がわかったのであるが、これを他の面から考えてみると、一つしか我々に感じられないのになぜ他の三つが共存していることがわかるのか、という問題になる。<sup>(29)</sup>

この問題に対して『俱舍論』は、四つの答えを示している。

〔答〕一 作用 (Kāraṇa) によって、つまり物を摂し、保持し、熟し、動かすという四大のそれぞれの作用が、このものにみられるからというもの。

そしてこれについても、世親は『大毘婆沙論』を参照していると思われる。すなわち

問。云何得<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>此四大種恒不<sub>二</sub>相離<sub>一</sub>。答。自相作業一切聚中皆可<sub>レ</sub>得故。謂堅聚中地界自相現可<sub>レ</sub>得故有<sub>二</sub>義極成<sub>一</sub>。於<sub>二</sub>此聚中<sub>一</sub>若無<sub>二</sub>水界<sub>一</sub>金銀錫<sub>レ</sub>成<sub>二</sub>不可<sub>レ</sub>銷<sub>一</sub>。又水若無<sub>二</sub>彼<sub>レ</sub>成<sub>一</sub>分散<sub>一</sub>。若無<sub>二</sub>火界<sub>一</sub>石等相擊火不<sub>レ</sub>成<sub>一</sub>生。又火若無<sub>二</sub>能<sub>レ</sub>成熟<sub>一</sub>。彼<sub>レ</sub>成<sub>二</sub>腐敗<sub>一</sub>。若無<sub>二</sub>風界<sub>一</sub>成<sub>二</sub>無<sub>レ</sub>動搖<sub>一</sub>。又若無<sub>二</sub>風<sub>レ</sub>成<sub>二</sub>無<sub>レ</sub>增長<sub>一</sub>。<sup>(30)</sup>

堅いものを例にとれば、もし水大がなければ金銀などもとけることはないし、火大がなければ石などで打っても火がでえないし、風大がなければものが動くということもない。物質は四大がそれぞれの作用をもって成り立っている<sup>(31)</sup>のである。

〔答〕二 物質がある縁を得ると変化する、例えば金銀も火という縁を得れば流体になり、水も冷たさという縁を得れば氷になるからというもの。

これは、右の〔答〕一に引用した『大毘婆沙論』の主旨と変るものではない。しかしその直後に出る卷一三二冒頭の記述も、世親は大いに参考にしたに違いない。すなわち

問。若堅不堅物転相作者諸法云何不捨<sub>二</sub>自性<sub>一</sub>。云何相作。如<sub>二</sub>水性、軟<sub>一</sub>、至<sub>二</sub>冬、凝結<sub>一</sub>。斧<sub>一</sub>、斫<sub>一</sub>、猶<sub>一</sub>、難<sub>一</sub>、金<sub>一</sub>、等<sub>一</sub>、性<sub>一</sub>、堅<sub>一</sub>、若<sub>一</sub>、置<sub>一</sub>、炎<sub>一</sub>、鑪<sub>一</sub>、便<sub>一</sub>、銷<sub>一</sub>、如<sub>一</sub>、水<sub>一</sub>。如<sub>一</sub>、是<sub>一</sub>、等<sub>一</sub>、豈<sub>一</sub>、非<sub>一</sub>、諸<sub>一</sub>、法<sub>一</sub>、捨<sub>二</sub>自相<sub>一</sub>耶。答。非<sub>一</sub>、諸<sub>一</sub>、堅<sub>一</sub>、物<sub>一</sub>、轉<sub>一</sub>、作<sub>一</sub>、不<sub>一</sub>、堅<sub>一</sub>。亦<sub>一</sub>、非<sub>一</sub>、不<sub>一</sub>、堅<sub>一</sub>、轉<sub>一</sub>、成<sub>一</sub>、堅<sub>一</sub>、物<sub>一</sub>。然<sub>一</sub>、堅<sub>一</sub>、不<sub>一</sub>、堅<sub>一</sub>、法<sub>一</sub>、住<sub>二</sub>未<sub>一</sub>、來<sub>一</sub>、世<sub>一</sub>。若<sub>一</sub>、遇<sub>一</sub>、堅<sub>一</sub>、緣<sub>一</sub>、則<sub>一</sub>、不<sub>一</sub>、堅<sub>一</sub>、法<sub>一</sub>、滅<sub>一</sub>、堅<sub>一</sub>、法<sub>一</sub>、統<sub>一</sub>、生<sub>一</sub>。遇<sub>一</sub>、不<sub>一</sub>、堅<sub>一</sub>、緣<sub>一</sub>、則<sub>一</sub>、堅<sub>一</sub>、法<sub>一</sub>、滅<sub>一</sub>、不<sub>一</sub>、堅<sub>一</sub>、統<sub>一</sub>、生<sub>一</sub>。余<sub>一</sub>、亦<sub>一</sub>、如<sub>一</sub>、是<sub>一</sub>。故<sub>一</sub>、無<sub>一</sub>、諸<sub>一</sub>、法<sub>一</sub>、捨<sub>二</sub>自相<sub>一</sub>過<sub>上</sub>。〔32〕

傍点の部分が、彼に〔答〕二を用意させたものであらう。

しかしここで注意すべきは、この文章の主旨が、縁を得ることによって物質中の四大の存在を証明するものでは決していないことである。右の記述は縁を得て金が流体になったり水が氷になる場合、なぜ四大種のそれぞれがなくなるらずに、常に自相を有しているかという問と、それに対して、例えば金がとけて流れるとき、四大種中の堅がそのまま湿(流体)に変形するのではなく、堅が内にひっこんで、代りに湿が外にあらわれるという答からなっているのである。

「諸法の自相を捨てるという過なし」とはこのことを示すものである。もう一度くり返していふならば、右の『大毘婆沙論』卷一三二冒頭の記述は、物質は縁を得て四大のいれちが変化し、外にあらわれる形状がちがってくるにしても、四大のいれちが常に自相を有して存在し、決して地大がそのまま水大になったり、水大がそのまま火大に変化することはないことを強調したものである。以上のことは、次項と密接な関係があるので、詳しく述べた。

## 五 シュリーラータの主張

さて我々はいかに本節の主題に到達した。

〔答〕三 は他の人々の主張である。

「他の人々はいう。「水中の極度の冷たさによって、暖かさが存在することが証明される」と。」

例えば極冷の水から普通の冷たさの水に手を入れれば、暖かさを感じる。それゆえ水の中にも暖かさ、つまり火大が存在することが知られる、というのである。

この論証は一見、極めてわかりやすく、人を納得させるものがある。しかしこの短い主張をもう少し詳しく調べてみると、ここには意外に大きな問題が含まれているのに気がつく。この主張についてヤシヨミミトラはいう。

「冷たい水、より冷たい水、最も冷たい水が感じられるのであるから、そこには、それとは反対に少ない火、より少ない火、最も少ない火が生ずるので、極冷が認められ、それによって水中に火の存在することが証明されるのである。」<sup>(33)</sup>

そしてステイラマティとブルナヴァルダナはその後

「冷たさは暖かさを対治したものであるがゆえに」と彼らはいっている。<sup>(34)</sup>

と結んでいる。これはまさに、「答」二において示した『大毘婆沙論』卷一三二冒頭の有部説に、全く反対するものであるといえよう。前述の通り有部では、冷たいのは冷たさが独立して存在するのであって、暖かさとは何の関係もない。暖かくなるのは、冷たさがひっこんで、暖かさが表面に出てくるからにすぎない。ところがこの他の人々、(apare) は、冷たさは暖かさの欠如態だと主張するのである。

さて、このように有部に真向から反対する他の人々とは誰であろうか。註釈者は一致してシュリーラータとみなしている。すなわちヤシヨミミトラは

「他の人々はいう。「水中で極度の冷たさによって、暖かさがあることが証明される」とは大徳シュリーラータ (Bhadanta Śrīlata) である。」<sup>(35)</sup>

とし、またステイラマティとブルナヴァルダナは



《他の人々はいふ。「水中で極度の冷たさによって云々」とは、論師シュリーラータ (Ācārya Śrīlāta, śloka dpon dpal len) であらう。<sup>(36)</sup>》

と、いずれもシュリーラータの主張に帰せしめている。

さて『俱舍論』は、次にこれに対する非難を挙げている。すなわち

《たとえ「冷たさと暖かさ」がまざりあっていないなくても (avyatibhede 'pi) 極度の冷というものは存在するであらう。あたかもごく強い声や過度の受 (vedana) が、他のものとまざりあわなくても、存在するが如きである。》

これについて諸註釈は

《たとえば声<sup>(37)</sup>が他のもの、(dravya) と結びつかなくても、すなわちまざりあわなくても、極「めて強い」声はある。すなわち「声という」自性 (svabhava) の種類によって、強い声、より強い声、最も強い声、が存在するのである。》

また受 (vedana) も同様であり、樂受とまざりあわないで、苦受は存在するのである。<sup>(38)</sup> つまり水中に冷たい、より冷たい、最も冷たいという三種の冷たさがあったとしても、これらは火(暖かさ)とは全く関係なく、冷たさという法の自相の強劣の種類によって存在しているのだという非難である。これは明らかに上述の『大毘婆沙論』の伝える有部の考えである。さらに三註釈書のうちヤシヨミトラだけは

《たとえまざりあっていないくても、というのは、右の意見を Ācārya (世親のこと) が批判しているのである。<sup>(39)</sup>》

と、この非難を世親自身のものとみなし、彼がこの点で有部と同意見であったことを伝えている。

さて以上の考察から、シュリーラータの主張は、表面上は四大種の共存を証明し、有部説に加担しているようにみえるが、実は有部の法の体系を全く破壊するものであることがわかるであらう。

ところで世親がなぜ、この主張をわざわざ「答」三として採用したかを考えてみよう。シュリーラータの説が、当

時極めて盛んに用いられていたからかもしれないし、あるいは世親が彼と個人的に親しかったからかもしれない。しかし最大の理由は、例の『大毘婆沙論』卷一三「冒頭の縁に遇う」という記述を用いて、世親が〔答〕二を示したのちに、この記述が強調するのは全く反対の主張、すなわち、縁に遇ったのちに四大種が自相を失って変化してしまうというシュリーラータの主張を想起したからに違いないと考えられる。ただ一行の引用ではあるが、世親の心理の推移がわかり、興味深く思われるのである。

さて最後に〔答〕四を簡単にみておこう。これは、四大種のうち三つが表面にあらわれないのはこれらが種子(bija)の形で内在しているからであるという、他の人々の主張である。これについてヤシヨミトラは経量部の人々(Sautrantikas)と伝えているが、他の二註釈書には、何の言及もない。第一章にも述べたとおり、筆者はシュリーラータを経部師であると考えている。しかしもしヤシヨミトラのこの比定が正しければ、シュリーラータの時代には、彼の外にも経部師と呼ばれる人々が存在したということになる。bijaに関しては、後節で触れるであろう。

## 六 『順正理論』の上座説

さて以上、四大種の共存に対する四つの答を考察してきたが、このうちの第三の答であるシュリーラータの主張を他の論書に求めると、『順正理論』の上座の説に全く一致する<sup>(41)</sup>。

又如下汝(上座)説微火<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>冷。有<sup>レ</sup>微煖聚<sup>一</sup>。待<sup>レ</sup>此名<sup>レ</sup>冷待<sup>レ</sup>彼名<sup>レ</sup>煖<sup>(42)</sup>。

又上座言。「火界或少或不<sup>二</sup>増強<sup>一</sup>即名為<sup>レ</sup>冷。所以者何。於<sup>レ</sup>彼無<sup>レ</sup>日或去<sup>レ</sup>日遠便有<sup>レ</sup>冷故。又如<sup>レ</sup>極大炎熱起時無<sup>二</sup>別少分所造触起<sup>一</sup>同許<sup>二</sup>唯有<sup>レ</sup>火大增多<sup>一</sup>熱減少時亦<sup>レ</sup>應<sup>レ</sup>如是。無<sup>二</sup>別少分所造触生<sup>一</sup>。應<sup>レ</sup>許<sup>二</sup>唯是火大減少<sup>一</sup>。若別有<sup>レ</sup>冷亦<sup>レ</sup>應<sup>レ</sup>許<sup>二</sup>有<sup>レ</sup>別所造触非煖非冷<sup>一</sup>。是故定無<sup>二</sup>冷所造触<sup>一</sup>」<sup>(43)</sup>。

これは明らかに、有部の体系とはちがひ、冷を火大（暖）の欠如態とみなす考え方である。有部では、太陽が照っているときは暖かさという法が存在し、太陽が沈んで寒くなるときは、冷たさという別の法が存在すると考える。しかるに上座は、寒くなったのは太陽の暖かさがなくなったからだと考える。この考えは至つて常識的で、我々を納得させるようにみえるが、有部の法の体系を根底からくつがえすものである。そして以上のことから、『順正理論』の上座はシュリーラータである、という玄奘三蔵の伝承説がここで確かめられたのである。

ところで右の主張をみて気づくのは、暖（火大）の欠如態であるから、冷は、実有法ではない、ということである。つまり上座は冷（寒）という触処中の所造色の存在を否定するのである。『俱舍論』にみられる彼の短い断片は、ただ水中にも火大があることを示すために用いられていたにすぎなかったのだが、実は彼の真意は、触の所造色の実有を否定することにあつたのである。『順正理論』巻四、巻五は、上座のこの触の所造色非実有論で占められている。

先に述べたように、有部は触処に地・水・火・風の四大種と、滑性・渋性・重性・輕性・冷・飢・渴の七所造色の合計一種を含ませ、これがいずれも実有の法であると考えた。これらの所造色は、実際には我々が感じる心理現象と考えられるのだが、有部は心理現象に対応する実体が外界に存すると主張するのである。これに対する上座の意見をうかがおう。

寡学上座於此説言。「非触処中有所造色」。所以者何。即諸大種形差別故。謂即大種次第安布。於諸金・銀・頗胝迦・宝・雲母・金剛・芭蕉練等 and 合聚中説為「滑触」。与此相反和合聚中説為「渋触」。（後略）<sup>(44)</sup>

滑性（つるつる感じさせるもの）と渋性（ざらざら感じさせるもの）は、実有法ではなく、ただ四大種の分布によるにすぎないという。

彼上座言。「無別所造名輕重性」。即諸大種或少或多説輕重故<sup>(45)</sup>。

（上座）「又輕重性相待成故非実有体」。謂即一物待此名輕。待彼名重。非堅性等相待而成<sup>(46)</sup>。

上座によれば、重性・輕性とは、四大種の量が多いか少ないかに他ならないし、また重と輕は相對的なものであるから実有法ではないという。そしてそれに比べて四大種の堅等は、相對性を離れているから実有であると主張する。

又上座言。「飢渴二種非<sup>(47)</sup>所造色」。希求性故」。

飢は「飢を覚えさせるもの」、渴は「のどの渴きを覚えさせるもの」であるから物質ではなく、ものを希求する心理現象であるという。いまこれらに対する有部の反論は省略し、ただ上座（シュリーラータ）は触の所造色を否定し、触はただ四大種のみだ、と主張したことだけを示したのである。

ところで、すでに『大毘婆沙論』の頃から、四大種と所造色についての議論があらわれていたことは周知の事実である。覺天（Buddhadeva）は、四大種以外に所造色は全く存在しないと<sup>(48)</sup>した。また法救（Dharmatrāta）は、四大種と一般の所造色は実有としたが、触処の所造色と無表色だけは存在しないと主張した<sup>(49)</sup>という。

尊者法救說。「離<sup>(50)</sup>大種<sup>(51)</sup>別有<sup>(52)</sup>造色<sup>(53)</sup>。然說<sup>(54)</sup>色中二非<sup>(55)</sup>実有<sup>(56)</sup>。謂所造觸及法処色<sup>(57)</sup>」。

それゆえ、上座の先驅思想は、法救であるといえるかもしれない。しかし、法救の所説は古來極めて有名なものではあるが、右の一行だけしか伝わらず、詳しいことはわからない。シュリーラータは多分、法救の所説を参考にして、これをさらに理論化し、詳細に論じたのであろう。

ところで、これとよく似た記述は、『成実論』にも見出される。

問曰。輕無<sup>(58)</sup>定相<sup>(59)</sup>。所以者何。以<sup>(60)</sup>相待<sup>(61)</sup>故有。如<sup>(62)</sup>十斤物於三十斤<sup>(63)</sup>為<sup>(64)</sup>輕於五斤<sup>(65)</sup>為<sup>(66)</sup>重<sup>(67)</sup>。

これも重性・輕性の相對性を示したものである。今後『成実論』をさらに詳しく調査する必要がある<sup>(68)</sup>。

## 七 結

以上『俱舍論』『根品』第三頌下の問題を考察してきた。そしてその中に引用されたシュリーラータの断片は、実は有部のダルマの体系をくつがえすものであることがわかった。しかも作者世親は、彼の主張を非難している。世親はシュリーラータの主張に、常に賛成したわけではなかったようである。そこで以上の調査から次のことがいえると思う。

- (1) 『俱舍論』『根品』第三頌を著述するにあたって世親は、本論ともいうべき八事俱生の説明は、『阿毘曇心論』『阿毘曇心論経』『雜阿毘曇心論』を参照し、付論ともいうべき四大種の共存の説明は、『大毘婆沙論』を参照した。
- (2) 世親の引用した、四大種の共存問題に対する第三の答は、シュリーラータの主張であり、この真の意図は触処の所造色の存在を否定するにあった。
- (3) 世親がこの主張を想起し引用したのは、『大毘婆沙論』卷一三三冒頭の記述の内容による。
- (4) 『順正理論』の上座がシュリーラータであるという玄奘三蔵の伝承説は、この主張に関しては正しいことがわかる。
- (5) 『俱舍論』の作者世親は、シュリーラータの主張に必ずしも全面的には従わなかったようである。

- (1) 和訳に関しては、桜部建『俱舍論の研究』中の和訳を参照させて頂いた。記して感謝したい。
- (2) Kośa, p. 52, l. 18—p. 54, l. 3; Kośa T'ib, Peking, Vol. 115, p. 144.3.1—5.6. Derge, Tohoku No. 4090, Ku 38b—39b; *Sthiramati*, Derge, Tho 176b—181a; *Purṇavaradhana*, Peking, Vol. 117, p. 146.5.1—p. 148.4.5; *Yasomitra*, p. 123, l. 8—p. 127, l. 1.
- (3) 色を代表して単数形で示されている。

- (4) 心所と心不相応行は、おのおのの法を示すために複数で示されている。
- (5) 無為は有為に対するために、単数で示されている。
- (6) *naivopadhyate. Dīpa* *ya* *nodeti na ca vyeti* とある。 *Dīpa*, p. 65, l. 7.
- (7) 有色とは無色（五蘊のうち受・想・行・識）に対する語で、具体的には色法を指す。
- (8) 八事俱生随一不滅。『俱舍論』卷四、大正二九、一八頁中
- (9) 頌及び長行釈で、今まで単数で示されていたが、ここではじめて複数で示されており、統一がとれていない。
- (10) 写本は *sampandatas*, 梵文校訂者は *sampandatas* とあるが、ヤシニョーシトラにより *samsargatas* と改める。校部建前引書、二八〇頁参照。
- (11) 第二章第一二節参照。
- (12) 註(9)と同じく、*paramāṇavas* と複数形で示されている。
- (13) 例の如く、極微のあつまりのことであるが、*tad* と中性で示されている。スティラマティはこれを具体的に、瓶や布とつづる。 *Shiramatī*, Derge, Tho 180a.
- (14) 世親はここで、この種の議論は、役に立たないと述べているが、衆賢はそうは考えず、有用であるとして、その理由を述べている。然るに遮計遣多誹謗二故別説三大種。多誹謗者謂或謗言。「大種造色無別有性」。或復謗言。「無別触処所造色体」(『順正理論』卷一〇、大正二九、三八四頁上)。スティラマティはこの全文を引用している。 *Shiramatī*, Derge, Tho 180b<sup>5-7</sup>.
- (15) 『阿毘曇心論』卷一、大正二八、八一頁中。
- (16) 『阿毘曇心論經』卷一、大正二八、八三七頁下。
- (17) 『雜阿毘曇心論』卷二、大正二八、八八二頁中。
- (18) 八事俱生を、同じような形でそれ以前の論書に見出すことが、筆者には出来なかった。しかし恐らく、『俱舍論記』に示されるように、『発智論』や『大毘婆沙論』の「若成成就身一定成就色声触」等の根などの成就問題が整理されて、八事俱生がいわれたのだと思われる(『俱舍論記』卷四、大正四一、七〇頁以下)。ところで上杉宣明「説一切有部の極微論研究」(『仏教学セミナー』第四号、三七頁以下)には、*Visuddhimagga* にも八事俱生が説かれていることが紹介されている。

- (19) 勝義有・世俗有については、平川彰「説一切有部の認識論」『北海道大学文学部紀要』二、一頁—一九頁参照。  
 (20) 註(9)(12)を参照。  
 (21) さきにあげた三綱要書のうち『雜阿毘曇心論』だけは、この項の終りに次のような付記がある。

問。若眼根極微十種者云何不<sub>二</sub>眼即是色即是余種<sub>一</sub>。如是則法性雜亂与<sub>二</sub>阿毘曇<sub>一</sub>相違。阿毘曇說。眼根一界一入一陰攝。答。二種極微。事極微聚極微。事極微者謂眼根極微。即眼根微余極微皆說<sub>二</sub>自事<sub>一</sub>。以<sub>二</sub>事極微<sub>一</sub>故阿毘曇說<sub>二</sub>眼根一界一入一陰攝<sub>一</sub>。聚極微者衆多事。此中說<sub>二</sub>聚極微<sub>一</sub>。住<sub>二</sub>自相<sub>一</sub>故法相不<sub>二</sub>雜亂<sub>一</sub>。〔雜阿毘曇心論〕卷二、大正二八、八八二頁中)

なおヤシヨーミトラ、ステイラマティ、プールナヴァルダナも saṅghatāparamāṇu と dravyaparamāṇu の区別を<sub>二</sub>つ<sub>一</sub>説明<sub>二</sub>じ<sub>一</sub>て。Yasomitra, p.123, l. 17; *Stiramati*, Derge, Tho 177a<sup>7</sup>; *Pūrṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 147.1.6.

- (22) *Dīpa*, p. 65, l. 9—l. 10, l. 12—l. 14.

- (23) 有部の dravya が、勝論派の影響によって生じたらしくことを Jaina 教授が論<sub>二</sub>じ<sub>一</sub>て。P. S. Jaini, *Abhidharma-dīpa*, Introduction, p. 90.

- (24) 体増・用増の語は『俱舍論記』から用いた。(『俱舍論記』卷四、大正四一、七一頁中下)

- (25) 『大毘婆沙論』卷一三一、大正二七、六八二頁下、六八三頁上。

- (26) 『大毘婆沙論』卷一三一、大正二七、六八三頁上。

- (27) ところで、『大毘婆沙論』中の体増説と用増説は、どちらが有部の正統説かわからない。普光は「評家なし」として、ともに正統説としている(『俱舍論記』卷四、大正四一、七一頁下)。しかし衆賢は『順正理論』中で、体増説を強く主張している。

なお『順正理論』に次のような記述がある。

經主自論有<sub>二</sub>処<sub>一</sub>說言。「此是彼宗所有過失。彼宗謂彼毘婆沙師。言語聚中一切大種体雖<sub>二</sub>等有<sub>一</sub>而或有<sub>二</sub>聚作用偏増<sub>一</sub>。如<sub>二</sub>心心所<sub>一</sub>。又如<sub>二</sub>所覺団中塩味<sub>一</sub>。〔順正理論〕卷五、大正二九、三五五頁中)

而經主說。『毘婆沙師言。諸聚中一切大種体雖<sub>二</sub>等有<sub>一</sub>而或有<sub>二</sub>聚作用偏増<sub>一</sub>者此未識<sub>二</sub>宗<sub>一</sub>。(同卷五、三五五頁下)

この記述によれば、世親は、『俱舍論』以外の著作において、毘婆沙師の用増説を非難していたようにみえる。そうすると、

『俱舍論』で用増説を採用したのは、本心からではなかったのだろうか。

(28) ところで、四大種の共存と、八事俱生の規定は、それ以前の論書にはまとめて述べられていない。この二問題を同じ箇所で論じたのは『俱舍論』がはじめてであると思う。

(29) 四大種の共存とは、この場合あくまでも世俗有としての物質の中での共存であって、一所造色における四大種の共存ではない。

(30) 『大毘婆沙論』卷二二、大正二七、六八三頁上中。

(31) ヤシヨースィトラは、木を例にとり、木がばらばらにならないから水界の攝する作用があり、腐敗しないから火界の熟する作用があり、成長するから風界の動く作用がある、と証明する (*Yasomitra*, p. 124, l. 18—l. 22)。またスティラマティとブルナヴァルダナは、焰 (*vala*) の例をとって、焰を固定する作用、維持する作用、動かす作用があるから地・水・風が存在すると証明する (*Sthiramati*, Derge, Tho 178b; *Purnavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 147.4.3)。

(32) 『大毘婆沙論』卷二二、大正二七、六八三頁下。

(33) *Yasomitra*, p. 124, l. 29—l. 31.

(34) *Sthiramati*, Derge, Tho 178b; *Purnavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 147.4.8—5.1.

(35) *Yasomitra*, p. 124, l. 29.

(36) *Sthiramati*, Derge, Tho 178b; *Purnavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 147.4.7-8.

(37) *Yasomitra*, p. 124, l. 32—p. 125, l. 2; *Sthiramati*, Derge, Tho 179a; *Purnavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 147.5.2.

(38) シェリーラータは、楽受は苦受の欠如態とみなし楽受の実有を否定した。今の問題も全く同様であり、世親がここに受の問題を持ち出したのは極めて興味がある。第二章第三節参照。 *Sthiramati*, Derge, Tho 179a; *Purnavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 147.5.2-4.

(39) *Yasomitra*, p. 124, l. 32.

(40) *Yasomitra*, p. 125, l. 6.

(41) ただし上座の他、当時同じようなことを主張した人もいたらしい。

有余師説。「冷等唯用「煖無為」体」。(『順正理論』卷五、大正一九、三五四頁下)



- (42) 『順正理論』卷四、大正二九、三五四頁上。  
 (43) 同 卷五、大正二九、三五四頁中。  
 (44) 同 卷四、大正二九、三五二頁下。  
 (45) 同 卷四、大正二九、三五三頁中。  
 (46) 同 卷四、大正二九、三五三頁中。  
 (47) 同 卷五、大正二九、三五五頁上。  
 (48) 『大毘婆沙論』卷七四、大正二七、三八三頁中。『阿毘曇毘婆沙論』卷三九、大正二八、二八七頁下。『大毘婆沙論』卷二七、大正二七、六六一頁下。

- (49) 『大毘婆沙論』卷二二七、大正二七、六六二頁中。  
 (50) 『成実論』卷三、大正三三、二六四頁中下。

(51) この主張は、成実論主に対する問、つまり反論者のものである。従来、この論の反論者は、主として有部であると思われるが、経部師の反論もいくらか含まれているのではなからうか。そう考えると、難解な箇所がわかりやすくなるように思われる。成実論主 *Harivarman* は *Śrīlāta* と兄弟弟子の關係にあった可能性も強いので、なおさらこの感を深くする。第一章第四節参照。

\*最後に漢訳の問題点をあげておこう。すなわち一漢訳とも、インドの諸註釈と異なった理解を示している箇所がある。まず梵文をあげ、便宜上文頭に番号をつけることにする。

梵文

- ① *pratyayaḥ ca sari kaphinādinām dravaṇādhivāt*  
 ② *apsu śaityātīśāyād auṣṇyam gāmyata ity apare/*  
 ③ *avyatibhede 'pi tu syāc chaityātīśāyah/ śabdavedanātīśayavat/*  
 本和訳に従えば、①は「答二」、②は「答三」、つまりシェリーラータの主張、③はこれに対する世親の非難である。そしてこの解釈を、ヤシヨミミトラ、ステイラマテイ、ブルルナヴァルダナとも支持している。さらに本文のチベット語訳では、②の文頭に *gshan dag na re* (ity apare) とあり、梵本よりもはつきりと、②だけが他の人々の意見であることが示されて

いる。

しかるに漢訳は二つともこれと異なり、①②③をすべて他の人々の主張とその理由づけとしている。いまこれをあげると次の通りである。

真諦訳（『俱舍論』卷三、大正一九、一七八頁上）

復次余師説。若得別縁堅等成軟濕等故。於水中由極冷故或得熱觸。雖不相離有冷勝別徳。如声及受有勝別徳。

玄奘訳（『俱舍論』卷四、大正一九、一八頁下）

有説。遇縁堅等便有流等相故。如水聚中由極冷故有暖相起。雖不相離而冷用増。如受及声用有勝劣。

なぜこのような違いができたのだろうか。これは恐らく、先ほどから述べている世親の用いた『大毘婆沙論』卷一三三冒頭の、縁に遇う、記述を考えると、わかりやすいのではなからうか。つまりこの記述は、物が縁に遇うと四大種は変化しながらも、おのおの自性を失わないこと、例えば冷が暖にそのまま変化するのではないことを示したものである。①はこれと合致する。この有部の考えを貫いて、次の②「水中で極冷によって暖があることが証明される」という主張を、冷は暖の欠如態とみなさなければ、この主張は、水中に冷と暖との法が共存し、たまたまある縁（極冷の水と普通の冷たさの水とを設置するという縁）に遇って、暖の法が冷とは別にあらわれて来た、と考えざるを得ない。そうすると、次の③「極度の声や受の如くである」(sadbavedanātīśayavat)の意味は、極度の声は普通の声とともにあっても自性を失わずに存在するし、苦受は楽受とともにあっても自性を失わずに存在する、というように理解せざるを得ず、そこで *avyatibhede 'pi* を「たとえまざりあっていないなくても」とせず、「たとえ離れていなくても」と解釈してしまったのではないかと思われる。そして、この誤解を助けたものは、①と②とを区切る *banda* が写本になかったことであつたと考えられる。

なお、*avyatibhede 'pi* の意味については、荻原雲米・山口益訳註『和訳称友俱舍論疏(二)』五六頁参照。

## 第二節 極微の和集と和合——物質の捉え方

ここでは外界の物質の捉え方に関する議論をとりあげてみたい。

### 一 蘊・処・界の仮実

『俱舍論』を学んだ人で、その第一章「界品」中に示される蘊・処・界の三科の仮実論争に困惑を感じないものはいないであろう。これに関する伝統的解釈として、普光の『俱舍論記』は次のように述べている。

毘婆沙宗蘊等三門皆是実法。經部所立蘊処是仮唯界是実。今論主意以經中說略一聚言「許蘊是仮余二是実」<sup>(2)</sup>。

すなわち毘婆沙師(有部)は蘊(skandha)・処(āyatana)・界(dhātu)ともに実有(drayasat)であると主張し、經量部は蘊・処は仮(prajāpīsat)で、界のみ実有とし、『俱舍論』の作者世親は蘊のみ仮、処・界は実有と主張したという。以上の三科の仮実問題は、中国・日本の伝統的仏教学では特に有名なくだりであるが、一体これはいかなる意味を有しているのだろうか。これは部派仏教の単なる煩瑣な議論にすぎないのであるか。しかしながら『順正理論』を精密に読むと、これが認識論に関する重要な問題の前提となる議論であることがわかるのである。以下この問題から入っていこう。

本来十二処・十八界は全存在の構成要素であると同時に、認識を成り立たせる領域・基盤と考えられていた。<sup>(3)</sup> 根(indriya)・境(viṣaya)・識(vijñāna)の三が和合して(saṃnipāta)認識が成立するのであるから、この三事が実有か

否かということが大きな問題になったのであろう。十二処・十八界の仮実<sup>(4)</sup>は、まさにこの点から論じられたのである。これに対して五蘊は、はじめから存在論の範疇として考えられていた。人間存在は五要素のあつまりからなっているから仮有である。では各要素は仮か実か。このような五蘊の仮実問題が十二処・十八界の仮実と同じ箇所扱われるのはやや奇妙に思われるが、部派仏教の教理の完成とともに、処・界と同じ場に組み込まれて同時に論ぜられることになったのであろう。

さて上述の普光の伝える毘婆沙師と世親の相違は、『俱舍論』に示されている。これによれば、処・界が実有であることでは両者は一致している<sup>(5)</sup>。しかるに蘊の解釈について世親は、蘊 (skandha) はあつまり (tasi) の意であるから実有ではないという<sup>(6)</sup>。毘婆沙師はこれに対して、一実の極微 (ekadrayaparamanu) をも蘊<sup>(7)</sup>というから蘊は実有であると主張する。

説一切有部 (Sarvāstivādin) の基本的立場は「三世実有、法体恒有」の命題で表わされるが、この三世に実有な法とは、我々の経験できる森羅万象ではなく、これをあらしめる「かた」であり、それ自体他から区別された独立の存在 (svabhava 自性) であり、独立の特徴 (svatāsana 自相) を有していることは、すでに学者によって指摘された<sup>(8)</sup>。有部はこのような法を数多く想定し、これらを七十数箇の範疇に分類したのであった。

それゆえ毘婆沙師がいう蘊が実有というのは、色蘊を例にとれば、この中に含まれる種々の色法が実有であるから、色蘊は実有であるという意味であろう。ところが世親も実は毘婆沙師と同じく、自性を有するものを実有なる法と考えていた。なぜなら彼が「もしあつまり (tasi) であるから仮というならば、眼処等の有色処も多くの極微からできているから仮有 (prajāpīṣat) になるはずではないか」<sup>(9)</sup>と難ぜられたとき、「なるほどこれらは多極微のあつまりであるが、この極微のいちいちには、あつまる以前から固有の因の作用があるのだから、あつまつた後も仮有ではない<sup>(10)</sup>」と答えていることから知られる。つまり世親は蘊 (skandha) があつまりの意であり、この中に種々の法を含んでいるか

ら仮有であるとするに對し、毘婆沙師は例えば色蘊という範疇に含まれる個々の法が実有であるから、蘊は実有であると考えたのである。このようにみてくると、毘婆沙師も世親も法(dharma)の解釈に関しては、自性を有するもの(1)を實有なる法とする点で全く同じなのであり、ただ蘊(skandha)という語の意味上の解釈の相違ということに帰着する。

さて次に普光の伝える經量部の「蘊・処は仮、界のみ実」という主張に移ろう。この主張は『俱舍論』のこの箇所には記されていないが、実は「順正理論」の上座の主張なのである。普光は当然のことながら、玄奘のもたらしした伝承説によって、この上座が經部師であると考えていた。『順正理論』の上座は次のように主張する。

(上座)「如<sup>12</sup>是極微一一各住無<sup>13</sup>依緣用<sup>14</sup>。衆多和集此用亦無。故<sup>15</sup>是<sup>16</sup>假唯界<sup>17</sup>実<sup>18</sup>」。

彼(上座)自言。「蘊唯世俗。所依実物方是彼勝義。処亦如<sup>19</sup>是。界唯勝義<sup>20</sup>」。

上座は蘊・処は仮有であり、界のみが実有であるという。このことは我々を困惑させる。十二処・十八界は一切の存在をあらしめる「かた」であり、また同時に認識を成立せしめる領域・基盤である。十二処中の意処を七心界にひろげて十八界が成立したのであるから、色処と色界は同じものであるはずである。しかるに上座は、色処は極微のあつまりであるから仮有、色界は一実の極微であるから実有であるという。つまり上座は、実有なるものは一極微のみであると主張する。

この上座の考え方は、毘婆沙師のそれとは根本的に異なっている。毘婆沙師によれば、十二処・十八界のすべては、自性(svalbhava)・自相(svalaksana)を有する実有の法であり、それゆえこれらは認識の場で独立に自己の役割を果すことができる。この場合、極微も実有法を構成する原子であるから実有ではあるが、極微はそれ自身個々には存在し得ないから、実有の法とは、極微にまで分析する必要があるものである。ここに至ると、上座と毘婆沙師の処・界の仮実に関する相違は、世親と毘婆沙師の間の蘊の仮実とは異なり、法(dharma)に関する根本的な考え方の違いに由来していることがわかる。(14)

さて部派仏教では、根・境・識の三事の和合によって、認識が成立することに確定している。右に紹介した上座と毘婆沙師の処・界の仮実論争は、この認識論にどのようなかわってくるのであろうか。

## 二 極微の和集と和合

外界の捉え方に関する上座の理論は『順正理論』巻四に、衆賢によって詳細に紹介され論破されている。

此中上座作「如<sub>レ</sub>是言」。「五識依縁俱非<sub>二</sub>実有<sub>一</sub>。極微一一不<sub>レ</sub>成<sub>二</sub>所依所縁事<sub>一</sub>故。衆微和合、方所依所縁事故」<sup>(15)</sup>。

前項で述べたように、上座の実有なるものとは一極微だけであるから、五識の所依 (āśraya 五根のこと)・所縁 (ālambana 五境のこと) も実有ではない。実有なる極微が仮りにあつまってその役割を果すにすぎない。このようなならば極微を一つの所依・所縁にまとめあげる力は前五識が有していると、上座は考えていたようである。このようにして、多くの実有なる極微をまとめあげて認識を成立させることを、上座は「衆微和合」と呼んでいる。

これに対して衆賢は、正統有部の立場から激しく攻撃している。

五識不<sub>レ</sub>縁<sub>下</sub>非<sub>二</sub>実有<sub>一</sub>境<sub>上</sub>。和<sub>レ</sub>集、極微為<sub>二</sub>所縁<sub>一</sub>故。五識身無分別故。不<sub>下</sub>縁<sub>二</sub>衆微和合<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>境。非<sub>下</sub>和合名別目<sub>上</sub>少法可<sub>レ</sub>離分別<sub>二</sub>所見乃至所触事成<sub>上</sub>。以<sub>二</sub>彼和合無<sub>二</sub>別法<sub>一</sub>故。唯是計度分別所取。五識無<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>計度功能<sub>一</sub>。是故不<sub>下</sub>縁<sub>二</sub>和合<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>境。即諸極微和集、安布恒為<sub>二</sub>五識生起依縁<sub>一</sub>。<sup>(16)</sup>

有部によれば、一極微はなるほど実有ではあるが、それがあつまつた所依・所縁おのおのこそが実有の法なのである。それゆえ、五識はばらばらになっている衆微を一つの実有の法としてそのまま認識するのである。これを衆賢は「衆微和集」と呼んでいる。

上座はばらばらの極微をまとめあげる力を五識に帰せしめるけれども、有部によれば五識には自性分別 (svabhāva-

vikalpa) しかなく、思惟を起こさせる計度分別 (nirupāṇāvikalpa; abhinirupāṇāvikalpa) がないから、衆微を所依・所縁にまともあげる力はないのである。そうなると、ヴァイシェシカ学派のように和合 (samavāya) という他の実体を立てることになるではないか、というのが衆賢の論難である。

くり返し述べる通り、有部では一極微を実有なる法 (dharma) とするのではない。例えば「青色」という色法は、多くの極微から成り、他の「赤色」などと区別され得る単体をいうのである。これを眼識が、そのまま認識するのである。これに対し上座は、構成要素であるいちいちの極微のみを実有とするから、認識の場においてこれらをまともあげて、「青色」にする力を眼識に与えざるを得ない。

以上みてきたように、有部が実有とした法を、上座はさらにさかのぼって、これを構成するいちいちの極微の実有のみを主張したために、それらをまともあげる力を前五識に与えざるを得ず、したがって前五識の役割が有部の場合よりもかなりひろがったと考えることができる<sup>(18)</sup>。そしてこの根底には、法 (dharma) の解釈に関する両者の根本的な相違が、存したことがわかるのである。そしてこれは、前述した世親と毘婆沙師 (＝有部) の間の蘊に対する表面的な見解の相違とは、全く異なったものである。

### 三 他論書の言及

このような議論は、部派仏教研究の分野でも従来顧みられなかったものなので、やや奇異に感じられるが、和集と和合に関する我々の以上のような理解は、恐らく間違っていないであろう。これを証明する記述が玄奘系統の資料に見出されるからである。玄奘訳『唯識二十論』に

以彼境非一 亦非多極微

又非和合等 極微不成故

或、応多極微、和合及集、如執実有多極微、皆共和合集、為境。<sup>(19)</sup>

とあり、これに対する窺基の記述には

破小乗中第一句破古薩婆多毘婆沙師。下二句破經部及新薩婆多順正理師。又非和合等立宗。極微不成立故立因。驗此兼破極微和集。此唯識論世親年邁正理論後方始作也。<sup>(20)</sup>

となっていて、和合は經量部、和集は新薩婆多すなわち『順正理論』の作者衆賢の説であるという。そして世親は『順正理論』の後にこの『唯識二十論』を造ったから、衆賢の説をとり入れこれを破拆したのであるといっている。しかるに梵本や他の漢訳と比較してみると、和合・和集は玄奘の付加であることがわかった。<sup>(21)</sup> しかし玄奘訳『觀所緣緣論』にも

和、合、於五識 設所緣非緣

彼体実無故 猶如第二月

和、集、如堅等 設於眼等識

是緣非所緣 許極微相故<sup>(22)</sup>

とあるし、窺基の『成唯識論述記』にも

薩婆多五塵、離識、皆、有、実、体。雖緣積聚仍体実有。經部師說。実、極、微、成、五、塵、体、仮。<sup>(23)</sup>

となっているところからみれば、玄奘一門は和集と和合を区別して考えていたし、また和合説を唱えた上座を經部師とみなしていたことも明らかであろう。

さてそれでは、この上座とは誰なのであるうか。これについてステイラマティは次のように記述している。

《論師シュリーラータは次のようにいう。「諸々の境（visaya）は実有ではない。五識身は「極微の」あつまりを



境としてゐるからである」と。毘婆沙師たちはいう。「五識身の境は実に実有である。極微(garmanḍu)のあつまりが境であるから、これらの極微がかくの如くあつまりて(saṅghata)、眼などの識が生ずる因になるのである。〔極微が〕あつまりでない(saṅghata)ことはないだろうし、或いはこれら(極微)があつまつたものが境であるのだから、〔極微の〕一つ一つは所縁(alambana)にはならないのである」と。<sup>(24)</sup>

このスティラマティの伝える内容は、右にみた『順正理論』の上座と衆賢の論争に一致する。すなわち極微の和合を唱えた上座はシュリーラータ(Srīlata)であることになる。すでに述べたように、玄奘は『順正理論』の上座は、經量部の毘婆沙を造つたシュリーラータである」という伝承をインドから持ち帰っているが、彼より古いスティラマティもまた同様のことを伝えているのは、極めて興味のあることである。もともとスティラマティは、当然のことながら世親の『俱舍論』より後代の人であるから、その伝承は確実とはいえないといわれるかもしれない。しかしひとまずシュリーラータと見なしてよいであらう。

なお前述の瑜伽行派の諸論書についていえば、『唯識二十論』の梵本とVinītaḍevaの註釈書によると、外境を有りとする三説のうち、第一説はヴァイシシェシカ学派を指すことは明らかであるが、第二説は毘婆沙師の説、第三説は經量部の和合説であることが、学者によって比定されている。<sup>(25)</sup> また『觀所緣緣論』のチベット語訳と、同じくVinītaḍevaの註釈書を見ると、外境が存在すると主張する三説が紹介され、これが論破されていることがわかるが、そのうちの第二説及び第三説が、玄奘がそれぞれ和合及び和集と訳した人々である。しかしこれがおのおの經量部と新薩婆多の主張であることには異論がある。<sup>(26)</sup> Vinītaḍevaはこの第三説を新薩婆多とせず、Vagbhata(pha khol)などの人々の主張であるとしている。<sup>(27)</sup>

ところで和集と和合に相当する原語が何であるかははっきりしていない。『觀所緣緣論』において、玄奘が和合及び和集と訳したものに相当するチベット語訳は、それぞれhdus pa及びhdus pa nam paであり、これを学者はそ

それぞれ *samcita* (または *sanghata*) 及び *samcitakāra* (または *sanghatākāra*)<sup>(28)</sup> に比定している。しかしまた、上述のステイラマティの註釈からはこれとは逆に、和集は *sanghata* (または *samcita*)、和合は *asanghata* (または *asamcita*) の可能性もあるのではないかとも思われる。また後代の『アビダルマ・ディープ』には、『俱舍論』などと同じく有部に伝わる三世実有説として、法救 (*Dharmatrāta*)・妙音 (*Ghosaka*)・世友 (*Vasumitra*)・覺天 (*Buddhadeva*) の四説が示されるが、その直後に次のような記述が続く。

『それゆえ、これら四つの一切有の説のうち、第三の上座ヴァスミトラが、二十五諦を排撃し、また極微和合論 (*paramāṇusaṃcayavāda*) を苦しめるものである。<sup>(29)</sup>』

この中で、二十五諦はサーンキヤ学派を示すことは明らかであるが、極微和合論とは何を指すかはっきりしない。しかしここが三世実有説の証明の箇所であることを考えると、「五識は実有でない対象 (境を認識しない、すなわち認識できる対象はすべて実有である) (右に紹介した衆賢の主張の最初の文章を参照) という有部のあの有名な論証に対する経量部の反論、すなわち「実有でない対象をも認識できる」という主張に、この極微和合論が結びつく可能性もあると思われる。もしそうなれば、和集は *samcita* であり和合は *samcaya* であるかもしれない。

#### 四 結

以上みてきたように、和集・和合の原語ははっきりしないので、これらは玄奘三蔵の作った意識語であるかもしれないと思う。しかしいずれにしても、この両語によって示される認識論の相違は、インド仏教の有部と経量部の間に明らかに存在していたと思われる。和集と和合の問題は、従来唯識研究の方面で多少扱われてきたが、アビダルマの中にその該当箇所を見出すことができなかったために、その理解が困難であった。本節では、『順正理論』からこれ

を抽出し紹介し、検討を加えたのである。この問題は、第二章第四節で扱う心の問題に密接な関係がある。

- (1) Kośa, p. 13—p. 14:『俱舍論』巻一、大正二九、四頁下、五頁上。
- (2) 『俱舍論記』巻一、大正四一、二九頁上。
- (3) Th. Stcherbatsky, *The central conception of Buddhism and the meaning of the word Dharma*, London, 1923, p. 5, p. 6, p. 8; 和辻哲郎『原始仏教の実践哲学』『全集』第五巻、一一九頁。
- (4) 水野弘元『原始仏教』一一八頁。和辻哲郎前引書、一一八頁以下。なお、蘊・処・界に関しては次の論文参照。山田龍城『アビダルマ五位の創唱』『文化』二二一五、宮地廓慧『五蘊と六処』『印仏研』一〇一、和辻哲郎『仏教哲学の最初の展開』『全集』第五巻、三三三頁—三四〇頁。
- (5) 世親はまた『俱舍論』の他の箇所、十二処のみ実有であるといっている (Kośa, p. 301, l. 7—l. 8)。これと、今扱う箇所との関係については、西義雄『俱舍論上実有思想に対する世親の態度』『宗教研究』新六一、六一頁—八〇頁参照。
- (6) Kośa, p. 14, l. 2.
- (7) Kośa, p. 13, l. 22—l. 23.
- (8) 中村元『説一切有部の立場』『倫理学年報』第六集、二四一頁—二六〇頁、三〇七頁。平川彰『説一切有部の認識論』『北海道大学文学部紀要』二、一頁—一九頁、山田恭道『説一切有部における存在の問題』『文化』二四一四、一〇〇頁—一二頁。O. Rosenberg, *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*, Heidelberg, 1924, S. 83, S. 108, S. 109; Th. Stcherbatsky, *The central conception of Buddhism*, p. VII, p. XI.
- (9) Kośa, p. 14, l. 2—l. 3.
- (10) Kośa, p. 14, l. 3—l. 4.
- (11) 五蘊 (pañcaskandhas) とは本来、色・受・想・行・識の五要素のあつまり (skandha) という意味であった。それゆえこれらの分解された呼称、すなわち色蘊・受蘊・想蘊・行蘊・識蘊というのも、それぞれ五蘊という範疇のうちの一要素という意味であり、各呼称につけられた蘊 (skandha) には、あまり重要な意味は存しなかったものと思われる。ところが部派仏教の時代になると、十二処・十八界の体系と結びつけようという意図から、特に色蘊と行蘊には、数多くの実有法が含まれてしまった。そして色蘊とは、さまざまな色法のあつまりであるから色蘊なのだと考えられるようになった。世親

が『俱舍論』で、蘊の義はあつまりであるとし (rāsyarthāṃ skandhārtha itī siddham. *Kośa*, p. 13, l. 7.)、その証明に「諸の所有の色は、若しくは過去、(中略) 若しくは内、(中略) 説きて色蘊と名づく」という経文を挙げているのもこの観点からである。蘊の解釈に関する世親と毘婆沙師の表面上の相違も、このことを考慮して考えるべきであろう。

(12) 『順正理論』巻四、大正二九、三五〇頁下。

(13) 『順正理論』巻五八、大正二九、六六六頁中。

(14) ところで上座のこのような主張は、物質つまり極微可積集 (paramāṇusamghatava) のものに限定されていることに気がつく。衆賢はこれを非難している。

又於此中「触法処界有何差別」而言「触法処唯是仮界是実耶。『順正理論』巻四、大正二九、二三五頁下)

(15) 『順正理論』巻四、大正二九、三五〇頁下。

(16) 『順正理論』巻四、大正二九、三五〇頁下。

(17) 有部では、自性分別・計度分別・隨念分別 (anusmaranavikalpa) の三分別があるとされ、前五識は自性分別のみ、第六意識は三分別全部の作用があると定められている (*Kośa*, p. 22, l. 20—l. 22; なる *Yasomitra*, p. 64—p. 65 参照)。また『ミリンダパンハ』の中に、前五識と第六意識の間に「相談がない」(anallāpa) ことが述べられている (V. Trenckner, *The Milindapañho*, (PTS), p. 57; 中村元・早島鏡正訳第一巻一五四頁)。和辻哲郎『仏教哲学の最初の展開』三七〇頁参照。

(18) このような認識の構造は、衆賢によってまた勝義有 (paramārhasat) と世俗有 (saṃvṛtisat) の二諦の問題に結びつけて論じられている。すなわち

七半有所縁中五界唯縁二勝義二為二境。余縁二勝義二亦縁二世俗。(『順正理論』巻四、大正二九、三五二頁下)

ここで注目すべきことは、衆賢は認識の問題として、①処・界の仮実、②極微の和集と和合、③勝義有と世俗有、の三を関連させて述べていることである。なお有部の二諦説については、平川彰前引論文参照。

(19) 『唯識二十論』大正三一、七五頁中。

(20) 『唯識二十論述記』巻下、大正四三、九九二頁上中。

(21) 宇井伯寿『四訳対照唯識二十論研究』一六一頁—一六三頁。山口益『仏教における有と無との対論』四〇八頁—四一〇頁。坂本幸男『極微論』『中山文化研究所紀要』五、二〇九頁—二二一頁。

- (22) 『観所縁縁論』大正三一、八八八頁中。
- (23) 『成唯識論述記』卷二本、大正四三、二六九頁上。
- (24) *Sthiramati*, Derge, Tho 95b<sup>1-7</sup>, Peking, Vol. 146, p. 240.1-2-4.
- (25) 山口益・野沢静證『世親唯識の原典解明』七八頁—七九頁。S. Lévi, *Vijñaptimātratāsiddhi, Deux traités de Vasubandhu, Vinīśatika et Trīṃśikā*, Paris, 1925, p. 6, l. 25—l. 26; Vinīśadeva の註 *Prakaranaṣvīṃśatikā*, Peking No. 5566, Vol. 113 二〇二頁。特に p. 319.5-8 など p. 320.1-2 参照。山口・野沢前引書和訳、七四頁。
- (26) 山口・野沢前引書、四五〇頁—四五二頁。
- (27) *Ālambanaparīkṣāṭikā*, Peking No. 5739, Vol. 138, p. 48.2-7-8 参照。cf. *Mahāvīryupatti* 3511; 山口・野沢前引書和訳、四四八頁。
- (28) S. Yamaguchi, *Examen de l'objet de la Connaissance*, JA, 1929, p. 30—p. 31; また山口・野沢前引書掲載の N. Aiyaswami Sasiri 氏撰元の梵文と同様である。
- (29) *Dīpa*, p. 260, l. 14—l. 15.

### 第三節 楽 受

『俱舍論』『賢聖品』の冒頭に、クマールラータとシュリーラータのものと思われる主張が示されているので、これを紹介し検討しよう。

#### 一 『俱舍論』の異師たち

「賢聖品」の初めに苦諦に関する説明がある。いうまでもなく苦諦は四聖諦の一つで「一切の有漏行は苦である」と

いう真理であるが、しかし世間には苦とはいわれないものもある。例えば受 (vedanā 感覚) には、苦 (dukkha)・楽 (sukha)・不苦不楽 (adukkhamasukha) の三がある。<sup>(1)</sup> 苦受が苦諦に含まれるのは当然だが、楽受・不苦不楽受はどうして苦とみられ、苦諦に含まれるのであろうか。

有部はこれを三苦性と結びつけて説明する。三苦性とは (1) 苦苦性 (dukkhadukkha) それ自体の苦によって観られる苦の性質) (2) 行苦性 (saṃsāradukkha) 諸行は無常であると観ることによって得られる苦の性質) (3) 壊苦性 (vipariṇāmadukkhata) 諸楽は必ず壊することによって得られる苦の性質) の三である。それゆえ三受のうち、苦受は苦苦性により、<sup>(2)</sup> 楽受は壊苦性により、<sup>(3)</sup> 不苦不楽受は行苦性によってそれぞれ苦とみなされ、その結果苦諦に含まれることが理解できるであろう。有部では以上のように三苦性との結合 (yoga) によって三受を苦とみなすわけであるが、苦受・楽受・不苦不楽受がそれぞれ実有の法であることに変わりはない。苦しい感覚・楽しい感覚・苦しくも楽しくもない感覚の三はおのおの全く異なったものと考えていたのである。

これに対して「楽は苦に他ならない」と主張する一論師が紹介されている。

《また曰く (aha khalv apī) 「苦の因なるがゆえに、多くの苦を備えているがゆえに、苦が存在するときそれ (楽) を願うがゆえに、楽は苦であると決定される。」<sup>(6)</sup>》

苦・楽・不苦不楽を別物とみる有部とは異なる主張である。『俱舍論』はこれを三点で批判している。

《「苦の因なるがゆえに」と考える人に対して「難じて曰く。(1) この理由は集諦の行相 (saṃudayaakāra) であって、苦諦の行相 (dukkhākāra) でないことになる。(2) 聖者たちが色界・無色界に生じたとき、どうやって苦想が転じられるのだろうか。(苦想など転じられない)。なぜならこれら聖者たちにとって、色・無色界の諸蘊 (skandha) は苦受の因ではないからである。<sup>(7)</sup> (3) また経 (sutta) に、「苦苦性・壊苦性とは」別に行苦性が説かれているのは何のためであらうか。<sup>(8)(9)</sup>》

『俱舍論』はさらに続いて、「樂受は存在しない」と主張する一群の人々(ekīka)を紹介し、これを破している。

『実に樂受は存在しない。一切の受は苦のみである』と一群の人々は主張する。<sup>(10)</sup>

彼らの根拠は教証(sūtratas)と理証(yukittas)にわかれる。教証としては「およそ感覺されるもの(vedita)はすべて苦に關している」「樂受は苦として觀らるべきである」「苦に対して樂であるという顛倒した想がある」という三經を挙げ、樂受は本来存在せず苦受に他ならないと主張するのである。<sup>(11)</sup> 理証としては三点が挙げられる。

(1) 樂の因は不定(avyavasthāna)であるからという理由 《樂の因と(「一般に」認められている飲物(pana)・食物(bhojana)・涼しき(sita)・暖かき(usna)なども、過度に用いられたり(atyupayukta)非時に用いられれば(akālopayukta)》、苦の因になり得る。樂の因が増えることにより、または別の時において、苦が生ずるというのは適當でないから、飲物などはもともと苦の因であって樂の因ではないのである。<sup>(12)</sup>

快適な生活を保障するものも、過度にまたは必要のないときに用いられれば苦の因になるというわけである。

(2) 樂覺は苦を癒す(duḥkhaṇatikāra)ときに起こるからという理由 《(食物・飲物・暖かさ・涼しさなどをとっている人が)飢(kṣaudh)・渴き(pīpsā)・寒さ(śīta)・暑さ(usna)・疲労(srama)などの欲望から生ずる苦に悩まされていない限りは、「今とっている食物・飲物・暖かさ・涼しさというものが」決して樂だとは感じない。このゆえに苦を癒すときにのみ、無智なる人々は樂覺を得るのであって、真の樂があるから樂覺を得るのではない。<sup>(13)</sup> 例えば同じ食物でも、飢に苦しんでいるときこそ美味しく感じられるが、飢えていないときはそれほど感じはない。<sup>(14)</sup>

(3) 樂覺は苦を移し替える(duḥkhaṇavikalpa)ときに起こるからという理由 《また苦を移し替えるとき、愚かな人々は樂受を起こす。あたかも重荷を一つの肩から他の肩に移し替える人々のようなものである。<sup>(15)</sup>

重荷を他の肩に移し替えれば、その当座は樂覺を生じたように錯覺するが、実は重点点では変りがない。

## 二 阿毘達磨論師の反論

『俱舍論』は次に

『阿毘達磨論師たち (Abhidharmikas) は「樂受は存在する」という。そしてこれは実に道理に合っている。』  
 として阿毘達磨論師の、樂を排斥する人（撥無樂者<sup>(17)</sup> Sūkhapavādin<sup>(18)</sup>）に対する反論を記している。教証に関しては、例の三苦性との結合により經の真意を説明している。いま第二の教証「樂受は苦として観らるべきである」を例にとってみると

《樂受には二つ〔の性質が〕ある。〔第一は〕自性よりして (svabhāvatā) の樂の性質 (sukhatva) である。これは快いがゆえに。〔第二は〕異門よりして (pariyāyatā) の苦の性質 (duḥkhatva) である。これは変壞し無常なる法であるがゆえに。』<sup>(19)</sup>

つまり樂受は一方では本来自性を有する法であり、苦受などから全く独立した感覚であるが、他方では異門からして變苦性と結びついて苦とみらるべきものである。そしてこの經は、後者の見方に基いているという。次に理証について

(1) 樂の因は不定だからという理由に対して 《所依 (身体) の〔状態〕の違いに従って、外境 (viśaya) が樂の因にも苦の因にもなる。外境だけが〔樂の因になるのでは〕ない。外境は体の状態 (kāyavasthā) と結びついて樂の因となるが、その同じ外境でも、その体の状態と結びつかなければ決して樂の因にならないから、樂の因は決定しているのである。』<sup>(20)</sup>

すなわち異師は樂の因として外的要因だけを考え、これを過度にまたは非時に用いれば苦の因にもなることから、



楽の因は不定であるとするが、実は楽の因は外的要因と内的状態（身体の状態）との結びつきで決定されるものであるから（例えば食物は空腹の状態ではじめて楽の因となるのだから）、外的要因のみを考えて楽の因は不定というのは不適当であるという。

(2) 楽覚は苦を癒すときに起こるからという理由に対して 「最勝の香などから生じた楽を感じるようなときは、一体どんな苦を癒すことでその楽覚が起こるのか。また「そんな苦があるとして」この苦がまだ生じないかまたはすでに滅してしまったときは、さらに極上の楽覚が起こることになる。また楽が「色界の」静慮(dhyana)から生じたとき、一体何を癒して「楽が生ずるのか」」<sup>(21)</sup>

すなわち異師の如く楽受は苦を癒すことによって起こるものだとなれば、楽受は必ず苦を伴わねばならない。それなら最勝の香などから生じた楽は、どんな極小の苦を癒して起こるのであるか。またその極小の苦がないときは、さらに極上の楽覚が起こることになる。また色界・無色界には苦はなく楽だけがあることになっている。苦がないのにその楽は何を癒して得られるのであろうかという。

(3) 楽受は苦を移し替えるときに起こるからという理由に対して 「重荷を「他の肩へ」移し替えるときにもまた、「移し替えられた」新しい身体の状態が減しない限りは、この新しい状態からの楽「受」が起こり「続ける」のである。もし「この新しい状態から楽受という実有法が」起こるのでなく「単に苦の減少により楽になるというだけ」ならば、「新しい状態では当座の間、苦が少しずつ減ってくるのだから」逆にますます大きな楽覚が生ずることになるだろう「が、事実は他の肩に移し替えても楽覚は大きくはならないのである」」<sup>(23)</sup>

異師は重荷を他の肩に移し替えるとき楽受が生ずるのは錯覚であり、当座の間苦しみが減ったのでその分だけ楽覚が生じたのだというけれども、実は体がこの状態である間中、実際に楽受が起こったのである。もし当座の間苦が次第に減るから楽受が生ずるのだというなら、楽受は逆に次第に大きくなるはずであるが実際には、楽覚は大きくなら

ずすぐ消えてしまうのではないか、というのである。

### 三 諸註釈書の記述

さて以上紹介した『俱舍論』の異師たちとは一体誰なのであろうか。すでに第一章第四節で触れたところであるが、再び諸註釈書の記すところを挙げてみよう。はじめに「苦の因なるがゆえに楽は苦である」という苦因論者 (Dutka-hetuvādin) <sup>(24)</sup> に関してスティラマティは、クマーララータとみていたようである。<sup>(25)</sup> ヤシヨミトラは

《また曰くとは、大徳クマーララータ (Bhaddanta Kumārata) が〔楽を〕苦の相統 (santati) <sup>(26)</sup> としてみるのじ、  
苦の因なるがゆえにというのである。》<sup>(27)</sup>

として、この異師をクマーララータとみる。プールナヴァルダナは

《また曰くとは、Ācārya Śrīlata <sup>(28)</sup> その人である。》

として、シュリーラータとみる (ペキン版・デルゲ版とも同一)。

ところで前に紹介した通り、『俱舍論』は次に再びこの苦因論者を

《苦の因なるがゆえに」と考える人……》

と取り上げ破している。これに関してスティラマティは特定の人名を全く挙げていない。ヤシヨミトラは前と同じく Bhaddanta Kumārata <sup>(29)</sup> であるとうう。しかるにプールナヴァルダナは

《苦の因なるがゆえに」と考える人とは、Ācārya ḥ śācārya ḥ ḥ Sthavira Kumārata <sup>(30)</sup> にづいていわれた  
のじゆめ。》 (slob dpon gyi slob dpon gnas brian gshon nu len la smras paḥo)

として、この人物を上座クマーララータとみなしている。しかしこれはペキン版の記載であり、デルゲ版でははじめの

slob dpon gyi が欠けており「Ācārya Shavira Kumārāṭa に引いてゐたのである」(slob dpon gnas brtan gshon nu len la smras paḥo) となっているだけである。このことはチベット語訳に際してすでに梵本に混乱があったか、またはチベット語訳者の修正があったかを示しているであろう(なおサルタン版は、ペキン版に全同である<sup>(31)</sup>)。いずれにしてもこれは一見極めて奇妙である。『俱舍論』の文脈から明らかな通り、この部分は同一人物を指しているにもかかわらず、前の方は Ācārya Śrīlāta であり、後の方は Shavira Kumārāṭa である。註釈者プールナヴァルダナが、このような一貫性のない記述をするとは考えられない。これをどう解釈すべきか。そこで我々はペキン版の「Ācārya の acārya である上座クマーラータ」の記述に注目したい。

はじめの Ācārya は尊称であり何らかの人物を指していると思われる。後の acārya は「師」とか「先生」の意味にとるのが自然であろう。それでははじめの Ācārya とは誰を指すのであろうか。一般に『俱舍論』の註釈書でただ Ācārya とするときには、作者の世親を指す。そうすればここは「Ācārya Vasubandhu (世親) の師である Shavira Kumārāṭa」となり、クマーラータは世親の師であったことになる。これが最も自然な解釈に思われようが、しかし前の部分と後の部分が同一人物であるはずならば、依然としてこの記述は奇妙である。またもしこの解釈に従えば、第一章第四節の年代設定からして世親の年代はさらに遡ることになってしまう。

そこで考えを変えて、前の部分と後の部分とをプールナヴァルダナの記すところに従って、二人の異なった人物であることを認め、主張だけが同一であるという前提に立ってみよう。そう考えれば、プールナヴァルダナの註釈は、同一の主張をなす二人の人物が密接な関係にあったという意図に基いていると解釈せざるを得ない。すなわち前が Ācārya Śrīlāta であるならば、後が「Ācārya Śrīlāta の acārya (師) である Shavira Kumārāṭa」と解するところができよう。そうすればこの Ācārya とは Ācārya Śrīlāta を指していると考えられ得る。つまりクマーラータはシェリーラータの師であったと理解されるのである。この解釈はかなり無理かもしれないが、とにかく、このよう

な解釈も可能であると考ええる。恐らくシュリーラータは師の頌を自作に引用したので、註釈者プールナヴァルダナははじめこの主張を Ācārya Śrīlāta としながら、次にはさらに以前に遡って実は Ācārya Śrīlāta の師 (ācārya) とある Shavira Kumārāṭa の主張であるといったのだと思う。もともとシュリーラータが往昔のクマールラータに私淑していて、それが一般に有名な事実だったためにこのように記述したのかもしれないが、しかし実際に教えを受けた人物を師 (ācārya) というのが普通であるから、恐らくこの二人は年齢の差こそあれ同時代に属したことがあったのであろう。

次に「樂受は存在しない」と主張する一群の人々とは誰なのだろうか。これについてステイラマティは沈黙しているが、ヤショームित्रラとプールナヴァルダナは

《一群の人々とは、Bhādanta Śrīlāta などの人々である。<sup>(32)</sup>》

として、シュリーラータなどの人々であると記している。最古の註釈書と思われるステイラマティ釈には言及がなく、これ以後の註釈書の記述に基いているだけなので問題はあがあるが、他にこれを否定する材料もないから、今はいちおう「苦の因なるがゆえに樂は苦に他ならない」と主張した人物はクマールラータであり、「樂受は存在しない」と主張した人物はシュリーラータであると決定してよいと考える。

なお『俱舍論』はこの後に

《阿毘達磨論師たちは「樂受は存在する」という。そしてこれは実に道理に合っている。》

と記しているが、ステイラマティ、ヤショームित्रラ、プールナヴァルダナともに

《そしてこれは実に道理に合っているとは、Ācārya (世親) が阿毘達磨論師の意見に随喜しているのである。<sup>(33)</sup>》

として、世親が有部の主張に賛意を表していることを示している。この事実は経部師と予想されるシュリーラータの所説に対しても、世親が必ずしも賛成しなかったことを意味しており、古来いわれる『俱舍論』の理長為宗の立場を

改めて思い起こさせる。

#### 四 他論書との関係

以上の異説に似たものはすでに『大毘婆沙論』に言及されている。

有作<sup>(34)</sup>是説。於諸蘊中全無<sup>(34)</sup>樂故但名<sup>(34)</sup>苦諦。

復有説者。若依世間施設<sup>(35)</sup>於諸蘊中亦説有樂。〔中略〕若依賢聖施設<sup>(35)</sup>於諸蘊中一説無樂<sup>(35)</sup>。復有説者。唯有苦受<sup>(36)</sup>無別樂捨<sup>(36)</sup>。

しかしこれらには特定の人物名が冠されていない。

次に法救<sup>(37)</sup>(Dharmatrāṭa)の作といわれる『五事毘婆沙論』をうかがうと

有余欲<sup>(37)</sup>令無<sup>(37)</sup>實樂受及不苦不樂受<sup>(37)</sup>。

と、かなり詳しく議論が紹介されている。この撥無樂論者の論拠は四つの教証のみで、理証はないのだが、そのうち三つまでが『俱舍論』と全同である。<sup>(38)</sup>これに対する阿毘達磨論師の反論も教証に終始するが、反対者の教証を破するキメ手は『俱舍論』と同様三苦性との結合である。恐らく法救はシュリーラータの教証だけを簡単にとり出したのである。この点で『五事毘婆沙論』の作者法救は、『雜心論』の作者法救と同一人物ではないかと思われる。

次に『成実論』には、シュリーラータと驚くほど類似した主張が数多くみられる。例えば

諸受皆苦。所以者何。衣食等物皆是苦因非樂因也。何以知之。現見衣食過増則苦亦増。故名<sup>(39)</sup>苦因<sup>(39)</sup>。

は彼の理証のうちの「樂の因は不定であるから」という理由に、また

世俗名相故有<sup>(40)</sup>樂受<sup>(40)</sup>。非<sup>(40)</sup>真實義<sup>(40)</sup>。隨<sup>(40)</sup>是人喜<sup>(40)</sup>熱觸<sup>(40)</sup>時亦為<sup>(40)</sup>増益<sup>(40)</sup>。又遮<sup>(40)</sup>先苦<sup>(40)</sup>爾時是中則生<sup>(40)</sup>樂相<sup>(40)</sup>。若離<sup>(40)</sup>先

苦<sup>(40)</sup>是熱則不能<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>樂。故非<sup>ニ</sup>実<sup>ニ</sup>有<sup>ニ</sup>。

は「樂覺は苦を癒すときに起こるから」という理由に、さらに

又人於<sup>ニ</sup>辛苦中<sup>ニ</sup>而生<sup>ニ</sup>樂心<sup>ニ</sup>如<sup>ニ</sup>担<sup>ニ</sup>重易<sup>ニ</sup>肩<sup>ニ</sup>。故知無<sup>レ</sup>樂<sup>(41)</sup>。

は「樂覺は苦を移し替えるときに起こるから」という理由に、いずれも全く一致する。そしてこのような例は他にも多く挙げられる。

すでにみた通り、シュリーラータはクマールラータの弟子であるとなし得る伝承があり、そのシュリーラータの主張は『成実論』の所説と極めてよく合致する。このことから『成実論』の作者訶梨跋摩（ハリヴァルマン）は鳩摩邏多（クマールラータ）の弟子である、という『出三藏記集』と吉蔵の伝承が改めて注目されねばならない。

最後に『順正理論』をみると

此中余部有<sup>レ</sup>作<sup>ニ</sup>是言<sup>ニ</sup>。定無<sup>ニ</sup>実樂<sup>ニ</sup>。受唯<sup>ニ</sup>是苦<sup>(42)</sup>。

として余部の名のもとに、四教証と五理証をまとめて掲げ、次にそのいちいちを「上座」の名のもとに詳説している。それゆえこの余部と上座は同一であることは明らかである。そして上座の論拠のうち三教証と一理証は『俱舍論』のシュリーラータのそれと全く一致する。

すなわち教証としては

由<sup>ニ</sup>何等教<sup>ニ</sup>。①如<sup>ニ</sup>世尊言<sup>ニ</sup>。「諸所有受無<sup>レ</sup>非<sup>ニ</sup>是苦<sup>ニ</sup>」。②又契經說。「此生時苦生。此滅時苦滅」。③又契經言。

「於<sup>レ</sup>苦謂<sup>ニ</sup>為<sup>ニ</sup>樂名<sup>ニ</sup>想顛倒等<sup>ニ</sup>」。④又契經言。「汝<sup>ニ</sup>心<sup>ニ</sup>以<sup>ニ</sup>苦觀<sup>ニ</sup>於<sup>ニ</sup>樂受<sup>ニ</sup>」。

であるが、このうち①③④の三教証は『俱舍論』のシュリーラータのそれと全く一致する。

また理証としては

由<sup>ニ</sup>何等理<sup>ニ</sup>。①後苦増故。謂<sup>ニ</sup>於<sup>ニ</sup>一切所作事業及威儀中<sup>ニ</sup>若久習住皆於<sup>ニ</sup>後位<sup>ニ</sup>苦増可<sup>レ</sup>得。理必無<sup>レ</sup>有<sup>ニ</sup>習住<sup>ニ</sup>樂因<sup>ニ</sup>。

令<sub>レ</sub>於<sub>二</sub>後時<sub>一</sub>苦漸増盛<sub>ト</sub>。故知<sub>二</sub>決定無<sub>二</sub>実樂受<sub>一</sub>。

例えば坐禪などを長い間練習していると、時がたつに従って必ず身体が苦しくなる。後になるにつれて楽になることはない。それゆえ樂受はないという。

②又処<sub>二</sub>生死<sub>一</sub>有<sub>二</sub>動作<sub>一</sub>故。謂有<sub>二</sub>動作<sub>一</sub>是生死法。身有<sub>二</sub>沐浴飲食等事<sub>一</sub>。心有<sub>二</sub>於<sub>レ</sub>境了別等業<sub>一</sub>。事業驅迫管<sub>二</sub>不安寧<sub>一</sub>。故生死中無<sub>レ</sub>非<sub>二</sub>是苦<sub>一</sub>。

これは、迷いの世界では必ず身体と心の働きの人が人に不安を抱かせ、苦しませる、という意味であろうか。

③又由<sub>二</sub>微苦<sub>一</sub>伏<sub>二</sub>勝樂受<sub>一</sub>故。謂少苦因蚊虻等所生微苦。現在前位力能摧<sub>二</sub>伏<sub>一</sub>广大樂因<sub>一</sub>。沐浴塗香飲食眠等所生勝樂令<sub>レ</sub>不<sub>二</sub>現前<sub>一</sub>。故有漏蘊唯是苦性。

わずかな苦（微苦）でも大きな樂の因を破壊してしまうから、樂受は存在しないという。例えば小さな一匹の蚊でも、睡眠などによって生ずる上きな樂を破壊してしまうのである。

④又於<sub>二</sub>對<sub>二</sub>治重苦逼<sub>一</sub>中<sub>一</sub>愚夫起<sub>二</sub>樂増上慢<sub>一</sub>故。謂若未<sub>レ</sub>遇<sub>二</sub>飢渴寒熱疲欲等苦<sub>一</sub>所<sub>二</sub>逼迫<sub>一</sub>時於<sub>二</sub>能治中<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>樂覺<sub>一</sub>。是故樂覺由<sub>レ</sub>治<sub>二</sub>苦生<sub>一</sub>。非<sub>二</sub>緣<sub>一</sub>樂生<sub>二</sub>故無<sub>二</sub>実樂<sub>一</sub>。

⑤又於<sub>二</sub>衆苦易脱位<sub>一</sub>中<sub>一</sub>世間有情樂覺生<sub>二</sub>故<sub>一</sub>。依<sub>二</sub>如<sub>一</sub>是義故有頌言。「如<sub>二</sub>担<sub>一</sub>重易<sub>レ</sub>肩及<sub>二</sub>疲勞止息<sub>一</sub>世間由<sub>二</sub>此苦<sub>一</sub>脱<sub>二</sub>彼苦<sub>一</sub>亦然」。故愚夫類於<sub>二</sub>辛苦中<sub>一</sub>有<sub>二</sub>樂覺生<sub>一</sub>実無<sub>レ</sub>有<sub>レ</sub>樂<sub>(43)</sub>。

以上の五を挙げるが、そのうち④⑤の二理証は『俱舍論』のシュリーラータと全同である。ただし他の三理証はシュリーラータの「樂の因は不定であるから」という理証に一致しない。しかし、衆賢の反論も上述の阿毘達磨論師のそれと全く同じといってよい。以上のことから、『順正理論』中のこの上座はほぼ明らかに『俱舍論』の撥無樂者すなわちシュリーラータであることが証明される。冒頭に述べた窺基の伝承は、この問題に関しては正当性を有する。なおクマララータの苦因論とシュリーラータの撥無樂論は、その主旨が必ずしも全同でないようにみられるが、

ともに実有の法としての楽受を否定した点で軌を一にしており、シュリーラータが師のクマーララータの主張をより精密に理論化し発展せしめたことがうかがえる。またシュリーラータが有部説に反対した根拠が、苦が減れば楽が増すという楽の相対性にあつたのだが、これは結局法 (dharma) の解釈に対する有部との根本的相違に由来するのである。

## 五 結

以上の考察から次のことが帰結されよう。

- (1) 『俱舍論』の苦因論者はクマーララータであり、撥無楽者はシュリーラータであるらしい。
- (2) この二者は実有法に反対した点で共通であるが、後者は前者の説を承け、より理論的に、より詳細に発展せしめた。
- (3) シュリーラータはクマーララータの弟子であつたらしい。このことと『成実論』の内容から、第一章第二節に示した『出三蔵記集』と吉蔵の伝承には真実性があるように思われる。
- (4) 『五事毘婆沙論』の作者法救はシュリーラータより後の人で、『雜心論』の作者法救と同一人であろう。
- (5) 『順正理論』の上座は、この問題に関してはシュリーラータであるから、第一章に述べた玄奘の伝承には真実性がある。

以上の結論は上述の通り、『俱舍論』の註釈書の記述に基くので問題もあるのだが、謎につつまれたこの二論師についていくらかの資料を提供したことになるだろう。



- (1) 五受根との関係は、水野弘元『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』三八八頁参照。
- (2) *duḥkhāyāṃ duḥkhasavbhāvenaiva duḥkhata. Kośa*, p. 329, l. 6.
- (3) *sukhāya hi vedanāya vipariṇāmena duḥkhata. Kośa*, p. 329, l. 5.
- (4) *aduhkhasukhavedanāyāṃ saṃskāreṇaiva duḥkhata. Kośa*, p. 329, l. 7.
- (5) 受は七十五法の一つであり三受全部はこれに含まれない如くであるが、三受ともすべて実有法である。同様に色処中の青・黄など、長・短など、及び触処中の重性・滑性などもすべておのおの実有法である。
- (6) *Kośa*, p. 329, l. 23—l. 24.
- (7) 上二界には苦は存在しないことになっている。しかしもし樂は苦の因だといえば、上二界の樂も苦がなければ存在しないことになる。
- (8) 樂は苦の因とみれば、行苦性は必要なくなる。
- (9) *Kośa*, p. 330, l. 4—l. 6.
- (10) *Kośa*, p. 330, l. 9.
- (11) *Kośa*, p. 330, l. 10—l. 11.
- (12) *Kośa*, p. 330, l. 12—l. 15.
- (13) *Kośa*, p. 330, l. 16—l. 18.
- (14) 𑖀𑖦𑖧𑖪𑖫𑖬𑖭𑖮𑖯𑖰𑖱𑖲𑖳𑖴𑖵𑖶𑖷𑖸𑖹𑖺𑖻𑖼𑖽𑖾𑗀𑖿𑗁𑗂𑗃𑗄𑗅𑗆𑗇𑗈𑗉𑗊𑗋𑗌𑗍𑗎𑗏𑗐𑗑𑗒𑗓𑗔𑗕𑗖𑗗𑗘𑗙𑗚𑗛𑗜𑗝𑗞𑗟𑗠𑗡𑗢𑗣𑗤𑗥𑗦𑗧𑗨𑗩𑗪𑗫𑗬𑗭𑗮𑗯𑗰𑗱𑗲𑗳𑗴𑗵𑗶𑗷𑗸𑗹𑗺𑗻𑗼𑗽𑗾𑗿𑘀𑘁𑘂𑘃𑘄𑘅𑘆𑘇𑘈𑘉𑘊𑘋𑘌𑘍𑘎𑘏𑘐𑘑𑘒𑘓𑘔𑘕𑘖𑘗𑘘𑘙𑘚𑘛𑘜𑘝𑘞𑘟𑘠𑘡𑘢𑘣𑘤𑘥𑘦𑘧𑘨𑘩𑘪𑘫𑘬𑘭𑘮𑘯𑘰𑘱𑘲𑘳𑘴𑘵𑘶𑘷𑘸𑘹𑘺𑘻𑘼𑘽𑘾𑘿𑙀𑙁𑙂𑙃𑙄𑙅𑙆𑙇𑙈𑙉𑙊𑙋𑙌𑙍𑙎𑙏𑙐𑙑𑙒𑙓𑙔𑙕𑙖𑙗𑙘𑙙𑙚𑙛𑙜𑙝𑙞𑙟𑙠𑙡𑙢𑙣𑙤𑙥𑙦𑙧𑙨𑙩𑙪𑙫𑙬𑙭𑙮𑙯𑙰𑙱𑙲𑙳𑙴𑙵𑙶𑙷𑙸𑙹𑙺𑙻𑙼𑙽𑙾𑙿𑚀𑚁𑚂𑚃𑚄𑚅𑚆𑚇𑚈𑚉𑚊𑚋𑚌𑚍𑚎𑚏𑚐𑚑𑚒𑚓𑚔𑚕𑚖𑚗𑚘𑚙𑚚𑚛𑚜𑚝𑚞𑚟𑚠𑚡𑚢𑚣𑚤𑚥𑚦𑚧𑚨𑚩𑚪𑚫𑚬𑚭𑚮𑚯𑚰𑚱𑚲𑚳𑚴𑚵𑚷𑚶𑚸𑚹𑚺𑚻𑚼𑚽𑚾𑚿𑛀𑛁𑛂𑛃𑛄𑛅𑛆𑛇𑛈𑛉𑛊𑛋𑛌𑛍𑛎𑛏𑛐𑛑𑛒𑛓𑛔𑛕𑛖𑛗𑛘𑛙𑛚𑛛𑛜𑛝𑛞𑛟𑛠𑛡𑛢𑛣𑛤𑛥𑛦𑛧𑛨𑛩𑛪𑛫𑛬𑛭𑛮𑛯𑛰𑛱𑛲𑛳𑛴𑛵𑛶𑛷𑛸𑛹𑛺𑛻𑛼𑛽𑛾𑛿𑜀𑜁𑜂𑜃𑜄𑜅𑜆𑜇𑜈𑜉𑜊𑜋𑜌𑜍𑜎𑜏𑜐𑜑𑜒𑜓𑜔𑜕𑜖𑜗𑜘𑜙𑜚𑜛𑜜𑜝𑜞𑜟𑜠𑜡𑜢𑜣𑜤𑜥𑜦𑜧𑜨𑜩𑜪𑜫𑜬𑜭𑜮𑜯𑜰𑜱𑜲𑜳𑜴𑜵𑜶𑜷𑜸𑜹𑜺𑜻𑜼𑜽𑜾𑜿𑝀𑝁𑝂𑝃𑝄𑝅𑝆𑝇𑝈𑝉𑝊𑝋𑝌𑝍𑝎𑝏𑝐𑝑𑝒𑝓𑝔𑝕𑝖𑝗𑝘𑝙𑝚𑝛𑝜𑝝𑝞𑝟𑝠𑝡𑝢𑝣𑝤𑝥𑝦𑝧𑝨𑝩𑝪𑝫𑝬𑝭𑝮𑝯𑝰𑝱𑝲𑝳𑝴𑝵𑝶𑝷𑝸𑝹𑝺𑝻𑝼𑝽𑝾𑝿𑞀𑞁𑞂𑞃𑞄𑞅𑞆𑞇𑞈𑞉𑞊𑞋𑞌𑞍𑞎𑞏𑞐𑞑𑞒𑞓𑞔𑞕𑞖𑞗𑞘𑞙𑞚𑞛𑞜𑞝𑞞𑞟𑞠𑞡𑞢𑞣𑞤𑞥𑞦𑞧𑞨𑞩𑞪𑞫𑞬𑞭𑞮𑞯𑞰𑞱𑞲𑞳𑞴𑞵𑞶𑞷𑞸𑞹𑞺𑞻𑞼𑞽𑞾𑞿𑟀𑟁𑟂𑟃𑟄𑟅𑟆𑟇𑟈𑟉𑟊𑟋𑟌𑟍𑟎𑟏𑟐𑟑𑟒𑟓𑟔𑟕𑟖𑟗𑟘𑟙𑟚𑟛𑟜𑟝𑟞𑟟𑟠𑟡𑟢𑟣𑟤𑟥𑟦𑟧𑟨𑟩𑟪𑟫𑟬𑟭𑟮𑟯𑟰𑟱𑟲𑟳𑟴𑟵𑟶𑟷𑟸𑟹𑟺𑟻𑟼𑟽𑟾𑟿𑠀𑠁𑠂𑠃𑠄𑠅𑠆𑠇𑠈𑠉𑠊𑠋𑠌𑠍𑠎𑠏𑠐𑠑𑠒𑠓𑠔𑠕𑠖𑠗𑠘𑠙𑠚𑠛𑠜𑠝𑠞𑠟𑠠𑠡𑠢𑠣𑠤𑠥𑠦𑠧𑠨𑠩𑠪𑠫𑠬𑠭𑠮𑠯𑠰𑠱𑠲𑠳𑠴𑠵𑠶𑠷𑠸𑠺𑠹𑠻𑠼𑠽𑠾𑠿𑡀𑡁𑡂𑡃𑡄𑡅𑡆𑡇𑡈𑡉𑡊𑡋𑡌𑡍𑡎𑡏𑡐𑡑𑡒𑡓𑡔𑡕𑡖𑡗𑡘𑡙𑡚𑡛𑡜𑡝𑡞𑡟𑡠𑡡𑡢𑡣𑡤𑡥𑡦𑡧𑡨𑡩𑡪𑡫𑡬𑡭𑡮𑡯𑡰𑡱𑡲𑡳𑡴𑡵𑡶𑡷𑡸𑡹𑡺𑡻𑡼𑡽𑡾𑡿𑢀𑢁𑢂𑢃𑢄𑢅𑢆𑢇𑢈𑢉𑢊𑢋𑢌𑢍𑢎𑢏𑢐𑢑𑢒𑢓𑢔𑢕𑢖𑢗𑢘𑢙𑢚𑢛𑢜𑢝𑢞𑢟𑢠𑢡𑢢𑢣𑢤𑢥𑢦𑢧𑢨𑢩𑢪𑢫𑢬𑢭𑢮𑢯𑢰𑢱𑢲𑢳𑢴𑢵𑢶𑢷𑢸𑢹𑢺𑢻𑢼𑢽𑢾𑢿𑣀𑣁𑣂𑣃𑣄𑣅𑣆𑣇𑣈𑣉𑣊𑣋𑣌𑣍𑣎𑣏𑣐𑣑𑣒𑣓𑣔𑣕𑣖𑣗𑣘𑣙𑣚𑣛𑣜𑣝𑣞𑣟𑣠𑣡𑣢𑣣𑣤𑣥𑣦𑣧𑣨𑣩𑣪𑣫𑣬𑣭𑣮𑣯𑣰𑣱𑣲𑣳𑣴𑣵𑣶𑣷𑣸𑣹𑣺𑣻𑣼𑣽𑣾𑣿𑤀𑤁𑤂𑤃𑤄𑤅𑤆𑤇𑤈𑤉𑤊𑤋𑤌𑤍𑤎𑤏𑤐𑤑𑤒𑤓𑤔𑤕𑤖𑤗𑤘𑤙𑤚𑤛𑤜𑤝𑤞𑤟𑤠𑤡𑤢𑤣𑤤𑤥𑤦𑤧𑤨𑤩𑤪𑤫𑤬𑤭𑤮𑤯𑤰𑤱𑤲𑤳𑤴𑤵𑤶𑤷𑤸𑤹𑤺𑤻𑤼𑤽𑤾𑤿𑥀𑥁𑥂𑥃𑥄𑥅𑥆𑥇𑥈𑥉𑥊𑥋𑥌𑥍𑥎𑥏𑥐𑥑𑥒𑥓𑥔𑥕𑥖𑥗𑥘𑥙𑥚𑥛𑥜𑥝𑥞𑥟𑥠𑥡𑥢𑥣𑥤𑥥𑥦𑥧𑥨𑥩𑥪𑥫𑥬𑥭𑥮𑥯𑥰𑥱𑥲𑥳𑥴𑥵𑥶𑥷𑥸𑥹𑥺𑥻𑥼𑥽𑥾𑥿𑦀𑦁𑦂𑦃𑦄𑦅𑦆𑦇𑦈𑦉𑦊𑦋𑦌𑦍𑦎𑦏𑦐𑦑𑦒𑦓𑦔𑦕𑦖𑦗𑦘𑦙𑦚𑦛𑦜𑦝𑦞𑦟𑦠𑦡𑦢𑦣𑦤𑦥𑦦𑦧𑦨𑦩𑦪𑦫𑦬𑦭𑦮𑦯𑦰𑦱𑦲𑦳𑦴𑦵𑦶𑦷𑦸𑦹𑦺𑦻𑦼𑦽𑦾𑦿𑧀𑧁𑧂𑧃𑧄𑧅𑧆𑧇𑧈𑧉𑧊𑧋𑧌𑧍𑧎𑧏𑧐𑧑𑧒𑧓𑧔𑧕𑧖𑧗𑧘𑧙𑧚𑧛𑧜𑧝𑧞𑧟𑧠𑧡𑧢𑧣𑧤𑧥𑧦𑧧𑧨𑧩𑧪𑧫𑧬𑧭𑧮𑧯𑧰𑧱𑧲𑧳𑧴𑧵𑧶𑧷𑧸𑧹𑧺𑧻𑧼𑧽𑧾𑧿𑨀𑨁𑨂𑨃𑨄𑨅𑨆𑨇𑨈𑨉𑨊𑨋𑨌𑨍𑨎𑨏𑨐𑨑𑨒𑨓𑨔𑨕𑨖𑨗𑨘𑨙𑨚𑨛𑨜𑨝𑨞𑨟𑨠𑨡𑨢𑨣𑨤𑨥𑨦𑨧𑨨𑨩𑨪𑨫𑨬𑨭𑨮𑨯𑨰𑨱𑨲𑨳𑨴𑨵𑨶𑨷𑨸𑨹𑨺𑨻𑨼𑨽𑨾𑨿𑩀𑩁𑩂𑩃𑩄𑩅𑩆𑩇𑩈𑩉𑩊𑩋𑩌𑩍𑩎𑩏𑩐𑩑𑩒𑩓𑩔𑩕𑩖𑩗𑩘𑩙𑩚𑩛𑩜𑩝𑩞𑩟𑩠𑩡𑩢𑩣𑩤𑩥𑩦𑩧𑩨𑩩𑩪𑩫𑩬𑩭𑩮𑩯𑩰𑩱𑩲𑩳𑩴𑩵𑩶𑩷𑩸𑩹𑩺𑩻𑩼𑩽𑩾𑩿𑪀𑪁𑪂𑪃𑪄𑪅𑪆𑪇𑪈𑪉𑪊𑪋𑪌𑪍𑪎𑪏𑪐𑪑𑪒𑪓𑪔𑪕𑪖𑪗𑪘𑪙𑪚𑪛𑪜𑪝𑪞𑪟𑪠𑪡𑪢𑪣𑪤𑪥𑪦𑪧𑪨𑪩𑪪𑪫𑪬𑪭𑪮𑪯𑪰𑪱𑪲𑪳𑪴𑪵𑪶𑪷𑪸𑪹𑪺𑪻𑪼𑪽𑪾𑪿𑫀𑫁𑫂𑫃𑫄𑫅𑫆𑫇𑫈𑫉𑫊𑫋𑫌𑫍𑫎𑫏𑫐𑫑𑫒𑫓𑫔𑫕𑫖𑫗𑫘𑫙𑫚𑫛𑫜𑫝𑫞𑫟𑫠𑫡𑫢𑫣𑫤𑫥𑫦𑫧𑫨𑫩𑫪𑫫𑫬𑫭𑫮𑫯𑫰𑫱𑫲𑫳𑫴𑫵𑫶𑫷𑫸𑫹𑫺𑫻𑫼𑫽𑫾𑫿𑬀𑬁𑬂𑬃𑬄𑬅𑬆𑬇𑬈𑬉𑬊𑬋𑬌𑬍𑬎𑬏𑬐𑬑𑬒𑬓𑬔𑬕𑬖𑬗𑬘𑬙𑬚𑬛𑬜𑬝𑬞𑬟𑬠𑬡𑬢𑬣𑬤𑬥𑬦𑬧𑬨𑬩𑬪𑬫𑬬𑬭𑬮𑬯𑬰𑬱𑬲𑬳𑬴𑬵𑬶𑬷𑬸𑬹𑬺𑬻𑬼𑬽𑬾𑬿𑭀𑭁𑭂𑭃𑭄𑭅𑭆𑭇𑭈𑭉𑭊𑭋𑭌𑭍𑭎𑭏𑭐𑭑𑭒𑭓𑭔𑭕𑭖𑭗𑭘𑭙𑭚𑭛𑭜𑭝𑭞𑭟𑭠𑭡𑭢𑭣𑭤𑭥𑭦𑭧𑭨𑭩𑭪𑭫𑭬𑭭𑭮𑭯𑭰𑭱𑭲𑭳𑭴𑭵𑭶𑭷𑭸𑭹𑭺𑭻𑭼𑭽𑭾𑭿𑮀𑮁𑮂𑮃𑮄𑮅𑮆𑮇𑮈𑮉𑮊𑮋𑮌𑮍𑮎𑮏𑮐𑮑𑮒𑮓𑮔𑮕𑮖𑮗𑮘𑮙𑮚𑮛𑮜𑮝𑮞𑮟𑮠𑮡𑮢𑮣𑮤𑮥𑮦𑮧𑮨𑮩𑮪𑮫𑮬𑮭𑮮𑮯𑮰𑮱𑮲𑮳𑮴𑮵𑮶𑮷𑮸𑮹𑮺𑮻𑮼𑮽𑮾𑮿𑯀𑯁𑯂𑯃𑯄𑯅𑯆𑯇𑯈𑯉𑯊𑯋𑯌𑯍𑯎𑯏𑯐𑯑𑯒𑯓𑯔𑯕𑯖𑯗𑯘𑯙𑯚𑯛𑯜𑯝𑯞𑯟𑯠𑯡𑯢𑯣𑯤𑯥𑯦𑯧𑯨𑯩𑯪𑯫𑯬𑯭𑯮𑯯𑯰𑯱𑯲𑯳𑯴𑯵𑯶𑯷𑯸𑯹𑯺𑯻𑯼𑯽𑯾𑯿𑰀𑰁𑰂𑰃𑰄𑰅𑰆𑰇𑰈𑰉𑰊𑰋𑰌𑰍𑰎𑰏𑰐𑰑𑰒𑰓𑰔𑰕𑰖𑰗𑰘𑰙𑰚𑰛𑰜𑰝𑰞𑰟𑰠𑰡𑰢𑰣𑰤𑰥𑰦𑰧𑰨𑰩𑰪𑰫𑰬𑰭𑰮𑰯𑰰𑰱𑰲𑰳𑰴𑰵𑰶𑰷𑰸𑰹𑰺𑰻𑰼𑰽𑰾𑰿𑱀𑱁𑱂𑱃𑱄𑱅𑱆𑱇𑱈𑱉𑱊𑱋𑱌𑱍𑱎𑱏𑱐𑱑𑱒𑱓𑱔𑱕𑱖𑱗𑱘𑱙𑱚𑱛𑱜𑱝𑱞𑱟𑱠𑱡𑱢𑱣𑱤𑱥𑱦𑱧𑱨𑱩𑱪𑱫𑱬𑱭𑱮𑱯𑱰𑱱𑱲𑱳𑱴𑱵𑱶𑱷𑱸𑱹𑱺𑱻𑱼𑱽𑱾𑱿𑲀𑲁𑲂𑲃𑲄𑲅𑲆𑲇𑲈𑲉𑲊𑲋𑲌𑲍𑲎𑲏𑲐𑲑𑲒𑲓𑲔𑲕𑲖𑲗𑲘𑲙𑲚𑲛𑲜𑲝𑲞𑲟𑲠𑲡𑲢𑲣𑲤𑲥𑲦𑲧𑲨𑲩𑲪𑲫𑲬𑲭𑲮𑲯𑲰𑲱𑲲𑲳𑲴𑲵𑲶𑲷𑲸𑲹𑲺𑲻𑲼𑲽𑲾𑲿𑳀𑳁𑳂𑳃𑳄𑳅𑳆𑳇𑳈𑳉𑳊𑳋𑳌𑳍𑳎𑳏𑳐𑳑𑳒𑳓𑳔𑳕𑳖𑳗𑳘𑳙𑳚𑳛𑳜𑳝𑳞𑳟𑳠𑳡𑳢𑳣𑳤𑳥𑳦𑳧𑳨𑳩𑳪𑳫𑳬𑳭𑳮𑳯𑳰𑳱𑳲𑳳𑳴𑳵𑳶𑳷𑳸𑳹𑳺𑳻𑳼𑳽𑳾𑳿𑴀𑴁𑴂𑴃𑴄𑴅𑴆𑴇𑴈𑴉𑴊𑴋𑴌𑴍𑴎𑴏𑴐𑴑𑴒𑴓𑴔𑴕𑴖𑴗𑴘𑴙𑴚𑴛𑴜𑴝𑴞𑴟𑴠𑴡𑴢𑴣𑴤𑴥𑴦𑴧𑴨𑴩𑴪𑴫𑴬𑴭𑴮𑴯𑴰𑴱𑴲𑴳𑴴𑴵𑴶𑴷𑴸𑴹𑴺𑴻𑴼𑴽𑴾𑴿𑵀𑵁𑵂𑵃𑵄𑵅𑵆𑵇𑵈𑵉𑵊𑵋𑵌𑵍𑵎𑵏𑵐𑵑𑵒𑵓𑵔𑵕𑵖𑵗𑵘𑵙𑵚𑵛𑵜𑵝𑵞𑵟𑵠𑵡𑵢𑵣𑵤𑵥𑵦𑵧𑵨𑵩𑵪𑵫𑵬𑵭𑵮𑵯𑵰𑵱𑵲𑵳𑵴𑵵𑵶𑵷𑵸𑵹𑵺𑵻𑵼𑵽𑵾𑵿𑶀𑶁𑶂𑶃𑶄𑶅𑶆𑶇𑶈𑶉𑶊𑶋𑶌𑶍𑶎𑶏𑶐𑶑𑶒𑶓𑶔𑶕𑶖𑶗𑶘𑶙𑶚𑶛𑶜𑶝𑶞𑶟𑶠𑶡𑶢𑶣𑶤𑶥𑶦𑶧𑶨𑶩𑶪𑶫𑶬𑶭𑶮𑶯𑶰𑶱𑶲𑶳𑶴𑶵𑶶𑶷𑶸𑶹𑶺𑶻𑶼𑶽𑶾𑶿𑷀𑷁𑷂𑷃𑷄𑷅𑷆𑷇𑷈𑷉𑷊𑷋𑷌𑷍𑷎𑷏𑷐𑷑𑷒𑷓𑷔𑷕𑷖𑷗𑷘𑷙𑷚𑷛𑷜𑷝𑷞𑷟𑷠𑷡𑷢𑷣𑷤𑷥𑷦𑷧𑷨𑷩𑷪𑷫𑷬𑷭𑷮𑷯𑷰𑷱𑷲𑷳𑷴𑷵𑷶𑷷𑷸𑷹𑷺𑷻𑷼𑷽𑷾𑷿𑸀𑸁𑸂𑸃𑸄𑸅𑸆𑸇𑸈𑸉𑸊𑸋𑸌𑸍𑸎𑸏𑸐𑸑𑸒𑸓𑸔𑸕𑸖𑸗𑸘𑸙𑸚𑸛𑸜𑸝𑸞𑸟𑸠𑸡𑸢𑸣𑸤𑸥𑸦𑸧𑸨𑸩𑸪𑸫𑸬𑸭𑸮𑸯𑸰𑸱𑸲𑸳𑸴𑸵𑸶𑸷𑸸𑸹𑸺𑸻𑸼𑸽𑸾𑸿𑹀𑹁𑹂𑹃𑹄𑹅𑹆𑹇𑹈𑹉𑹊𑹋𑹌𑹍𑹎𑹏𑹐𑹑𑹒𑹓𑹔𑹕𑹖𑹗𑹘𑹙𑹚𑹛𑹜𑹝𑹞𑹟𑹠𑹡𑹢𑹣𑹤𑹥𑹦𑹧𑹨𑹩𑹪𑹫𑹬𑹭𑹮𑹯𑹰𑹱𑹲𑹳𑹴𑹵𑹶𑹷𑹸𑹹𑹺𑹻𑹼𑹽𑹾𑹿𑺀𑺁𑺂𑺃𑺄𑺅𑺆𑺇𑺈𑺉𑺊𑺋𑺌𑺍𑺎𑺏𑺐𑺑𑺒𑺓𑺔𑺕𑺖𑺗𑺘𑺙𑺚𑺛𑺜𑺝𑺞𑺟𑺠𑺡𑺢𑺣𑺤𑺥𑺦𑺧𑺨𑺩𑺪𑺫𑺬𑺭𑺮𑺯𑺰𑺱𑺲𑺳𑺴𑺵𑺶𑺷𑺸𑺹𑺺𑺻𑺼𑺽𑺾𑺿𑻀𑻁𑻂𑻃𑻄𑻅𑻆𑻇𑻈𑻉𑻊𑻋𑻌𑻍𑻎𑻏𑻐𑻑𑻒𑻓𑻔𑻕𑻖𑻗𑻘𑻙𑻚𑻛𑻜𑻝𑻞𑻟𑻠𑻡𑻢𑻣𑻤𑻥𑻦𑻧𑻨𑻩𑻪𑻫𑻬𑻭𑻮𑻯𑻰𑻱𑻲𑻳𑻴𑻵𑻶𑻷𑻸𑻹𑻺𑻻𑻼𑻽𑻾𑻿𑼀𑼁𑼂𑼃𑼄𑼅𑼆𑼇𑼈𑼉𑼊𑼋𑼌𑼍𑼎𑼏𑼐𑼑𑼒𑼓𑼔𑼕𑼖𑼗𑼘𑼙𑼚𑼛𑼜𑼝𑼞𑼟𑼠𑼡𑼢𑼣𑼤𑼥𑼦𑼧𑼨𑼩𑼪𑼫𑼬𑼭𑼮𑼯𑼰𑼱𑼲𑼳𑼴𑼵𑼶𑼷𑼸𑼹𑼺𑼻𑼼𑼽𑼾𑼿𑽀𑽁𑽂𑽃𑽄𑽅𑽆𑽇𑽈𑽉𑽊𑽋𑽌𑽍𑽎𑽏𑽐𑽑𑽒𑽓𑽔𑽕𑽖𑽗𑽘𑽙𑽚𑽛𑽜𑽝𑽞𑽟𑽠𑽡𑽢𑽣𑽤𑽥𑽦𑽧𑽨𑽩𑽪𑽫𑽬𑽭𑽮𑽯𑽰𑽱𑽲𑽳𑽴𑽵𑽶𑽷𑽸𑽹𑽺𑽻𑽼𑽽𑽾𑽿𑾀𑾁𑾂𑾃𑾄𑾅𑾆𑾇𑾈𑾉𑾊𑾋𑾌𑾍𑾎𑾏𑾐𑾑𑾒𑾓𑾔𑾕𑾖𑾗𑾘𑾙𑾚𑾛𑾜𑾝𑾞𑾟𑾠𑾡𑾢𑾣𑾤𑾥𑾦𑾧𑾨𑾩𑾪𑾫𑾬𑾭𑾮𑾯𑾰𑾱𑾲𑾳𑾴𑾵𑾶𑾷𑾸𑾹𑾺𑾻𑾼𑾽𑾾𑾿𑿀𑿁𑿂𑿃𑿄𑿅𑿆𑿇𑿈𑿉𑿊𑿋𑿌𑿍𑿎𑿏𑿐𑿑𑿒𑿓𑿔𑿕𑿖𑿗𑿘𑿙𑿚𑿛𑿜𑿝𑿞𑿟𑿠𑿡𑿢𑿣𑿤𑿥𑿦𑿧𑿨𑿩𑿪𑿫𑿬𑿭𑿮𑿯𑿰𑿱𑿲𑿳𑿴𑿵𑿶𑿷𑿸𑿹𑿺𑿻𑿼𑿽𑿾𑿿𑠀𑠁𑠂𑠃𑠄𑠅𑠆𑠇𑠈𑠉𑠊𑠋𑠌𑠍𑠎𑠏𑠐𑠑𑠒𑠓𑠔𑠕𑠖𑠗𑠘𑠙𑠚𑠛𑠜𑠝𑠞𑠟𑠠𑠡𑠢𑠣𑠤𑠥𑠦𑠧𑠨𑠩𑠪𑠫𑠬𑠭𑠮𑠯𑠰𑠱𑠲𑠳𑠴𑠵𑠶𑠷𑠸𑠺𑠹𑠻𑠼𑠽𑠾𑠿𑡀𑡁𑡂𑡃𑡄𑡅𑡆𑡇𑡈𑡉𑡊𑡋𑡌𑡍𑡎𑡏𑡐𑡑𑡒𑡓𑡔𑡕𑡖𑡗𑡘𑡙𑡚𑡛𑡜𑡝𑡞𑡟𑡠𑡡𑡢𑡣𑡤𑡥𑡦𑡧𑡨𑡩𑡪𑡫𑡬𑡭𑡮𑡯𑡰𑡱𑡲𑡳𑡴𑡵𑡶𑡷𑡸𑡹𑡺𑡻𑡼𑡽𑡾𑡿𑢀𑢁𑢂𑢃𑢄𑢅𑢆𑢇𑢈𑢉𑢊𑢋𑢌𑢍𑢎𑢏𑢐𑢑𑢒𑢓𑢔𑢕𑢖𑢗𑢘𑢙𑢚𑢛𑢜𑢝𑢞𑢟𑢠𑢡𑢢𑢣𑢤𑢥𑢦𑢧𑢨𑢩𑢪𑢫𑢬𑢭𑢮𑢯𑢰𑢱𑢲𑢳𑢴𑢵𑢶𑢷𑢸𑢹𑢺𑢻𑢼𑢽𑢾𑢿𑣀𑣁𑣂𑣃𑣄𑣅𑣆𑣇𑣈𑣉𑣊𑣋𑣌𑣍𑣎𑣏𑣐𑣑𑣒𑣓𑣔𑣕𑣖𑣗𑣘𑣙𑣚𑣛𑣜𑣝𑣞𑣟𑣠𑣡𑣢𑣣𑣤𑣥𑣦𑣧𑣨𑣩𑣪𑣫𑣬𑣭𑣮𑣯𑣰𑣱𑣲𑣳𑣴𑣵𑣶𑣷𑣸𑣹𑣺𑣻𑣼𑣽𑣾𑣿𑤀𑤁𑤂𑤃𑤄𑤅𑤆𑤇𑤈𑤉𑤊𑤋𑤌𑤍𑤎𑤏𑤐𑤑𑤒𑤓𑤔𑤕𑤖𑤗𑤘𑤙𑤚𑤛𑤜



巻下、大正二八、九九四頁下。『成実論』巻六、大正三一、二八二頁中。

(39) 『成実論』巻六、大正三一、二八二頁中。

(40) 『成実論』巻六、大正三一、二八二頁上。

(41) 『成実論』巻六、大正三一、二八二頁中。

(42) 『順正理論』巻五八、大正二九、六六三頁上。

(43) 『順正理論』巻五八、大正二九、六六三頁上。

(44) ヤシヨミミトラはクマララータの主張に関して *dukhā-samātāyaṃ* と云ふ。Yasomitra, p. 517, l. 19. また『順正理論』では衆賢は上座に対して、「如何可言諸有漏法唯苦因故証樂是苦」。故彼所説有言無義」と難じ、苦因論と上座の撥無楽論を同一視している。『順正理論』巻五八、大正二九、六六三頁中。

\*なお最近本庄良文氏は、馬鳴 (Aśvaghoṣa) の『ブッダチャリタ』『サウンダラナンダ』の中に、「樂受は存在しない」という主張を見出し、馬鳴もまた経部師の系統に近いという可能性の大なることを指摘された(本庄良文「馬鳴詩のなかの経量部説」『印仏研』三六一、三九四頁以下)。馬鳴は現在の研究によると、ほぼ二世紀の後半から三世紀の後半の間の人物で、シュリーラータより大分以前であるから、この「樂受は存在しない」という主張は、シュリーラータ以前に馬鳴からクマララータに受け継がれ、シュリーラータに至って、詳細な理論が完成されたとみることができよう。馬鳴からクマララータへの流れは、馬鳴の『大莊嚴経論』とクマララータの *Kaṭhanandivikā* との関係に対応する、興味ある問題である。ただし筆者は、「経を量とし、論を量としない」と主張した経量部の祖師は、シュリーラータであると考えている。それゆえ、馬鳴はたしかに経量部の先駆者の一人であったかもしれないが、彼の時代にはまだ経量部という名称は存在しなかった、と考えたい。

\*チベット語については東洋文庫研究員(当時)祖南洋氏より教示を得た。記して感謝したい

## 第四節 心の構造

本節では、上座の認識論の構造を明らかにしたい。

### 一 心・心所相応説と次第生起説

仏教はそのはじめから、心の探究に向かっていた。膨大な原始経典がこのことを示している。部派仏教の時代になると、心の構造はさらに精緻な体系をもつに至った。説一切有部の唱えた、心・心所相応説がこれである。

心・心所相応説とは、心の構造を心の本体（心 *citta, cetas*）と心の作用（心所 *caitta, catasika*）にわけ、心の動きをこれらの結びつき（相応 *samprayoga*）で説明するものである。心の本体（心）はもちろん一つであり、心の作用（心所）は多くを数える。ある瞬間には、心と甲の心所が相応し（*samprayukta*）、次の瞬間には心と乙の心所が相応する。これによって心の変化が説明できるといふ。

心は転変極まりない。浄らかな心が突然汚れた心に変化することを、我々はしばしば経験している。それゆえ同一の心が、さまざまに異なつて現れるということは理解しがたい。有部が心の本体の他に、その属性としてのさまざまな心所を想定し、その相応によって心の動きを示そうとしたのは、このためであろう。しかしまた、このような心・心所相応説では、本体としての心が内容のない空虚なものになってしまう。心を一つのダイナミックな働きと捉えることができなくなる。

このような有部の心・心所相應説に反対して、心を一つの有機体と捉えることを主張した人々がいる。すなわち『大毘婆沙論』の覺天(Buddhadeva)や譬喩者(Darśanika)及び後代の『成実論』の作者などである。彼らはまず心所の存在を否定し、次にこれに基いて心・心所の相應を否定した。覺天はいう。

尊者覺天作<sub>二</sub>如<sub>レ</sub>是説<sub>一</sub>。「諸心心所体即是心。故世第一法以<sub>レ</sub>心為<sub>二</sub>自性<sub>一</sub>」<sup>(1)</sup>。

覺天所説色唯大種。心所即心。彼作<sub>二</sub>是説<sub>一</sub>。「造色即是大種差別。心所即是心之差別」<sup>(2)</sup>。

覺天のこの主張は特に有名であつたらしく、後代の『アビダルマ・ディーパ』もこれを引用している。

《すなわち世尊によつて次のようにいわれた。「比丘らよ。この人士(purusapudgala)は六界(saddhatu)である」と。このうち識界(vijñānadhātu)だけが説かれている。このゆえに心所は心と異なつたものではない、と大徳覺天(Bhaddanta Buddhadeva)はこゝた<sup>(3)</sup>》

譬喩者は、覺天のように心所一般が心と同じものであるという主張を、明確にはしていないが、しかし若干の心所に関して同様のことを述べている。

或有<sub>レ</sub>執。「思慮是心」。如<sub>二</sub>譬喩者<sub>一</sub>。彼説。「思慮是心差別。無<sub>二</sub>別有<sub>レ</sub>体<sub>一</sub>」<sup>(4)</sup>。

或有<sub>レ</sub>執。「尋伺即心」。如<sub>二</sub>譬喩者<sub>一</sub>」<sup>(5)</sup>。

或有説。「尋伺是心麁細相故乃至有頂諸染汚心皆有<sub>二</sub>尋伺<sub>一</sub>。是故尋伺三界皆有」。如<sub>二</sub>譬喩者<sub>一</sub>」<sup>(6)</sup>。

後代の『成実論』は、心所が心に他ならないことを、さらに明確に示している。

答曰。受想行等皆心差別名。(中略)如<sub>二</sub>是心一但隨時故得<sub>二</sub>差別名<sub>一</sub>。故知但是一心<sub>一</sub>」<sup>(7)</sup>。

汝言<sub>二</sub>相異故有<sub>二</sub>心数<sub>一</sub>。是事不然。所以者何。若識若覺是諸相等無<sub>二</sub>有<sub>二</sub>差別<sub>一</sub>」。(中略)当知。識即受想<sub>一</sub>」<sup>(8)</sup>。

しかし『成実論』の作者も、心所(心数)という表現は認めている。

汝言<sub>二</sub>仏亦不<sub>レ</sub>説<sub>二</sub>無<sub>二</sub>心数<sub>一</sub>者我亦不<sub>レ</sub>言<sub>二</sub>無<sub>二</sub>心数法<sub>一</sub>。但説<sub>二</sub>心差別故名為<sub>二</sub>心数<sub>一</sub>」<sup>(9)</sup>。

すなわち心所という表現は認めるけれども、それは心のさまざまな現れ（差別 *visiṣṭa*）であり、心と異なるものではない、というのである。ここに我々は、『成実論』の作者が、有部の教理を否定しながらも、有部の表現を採用しなければならなかった事実を知るのである。

さて以上のように心所の実有を否定した後に、彼らは心と心所の相応を否定する。心所が心と異なるものではなく、心のさまざまな現れであるならば、これらが同時に相応することとはあり得ない。心が時間的に前後して、次から次へ変化しつつ生起すると説明しなければならない。覺天はいう。

彼二尊者（法救・覺天）作「如<sub>レ</sub>是言」。「信等思心前後各異無<sub>二</sub>並用<sub>一</sub>」。<sup>(10)</sup>

『大毘婆沙論』の異訳『阿毘曇毘婆沙論』にも、次のような記述がある。

仏陀提婆（覺天）作「如<sub>レ</sub>是說」。「法生時次第不<sub>二</sub>一時生<sub>一</sub>。猶<sub>レ</sub>如<sub>二</sub>多伴狹道中行<sub>一</sub>。一出一入不<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>一時二人併行<sub>一</sub>。何況多耶」。<sup>(11)</sup>

ここには法の次第生起とだけあって、心・心所のことは述べられていないが、これも含まれるとみてよいであろう。譬喩者はいう。

或有<sub>レ</sub>執。「心心所法前後而生非<sub>二</sub>一時起<sub>一</sub>」。如<sub>レ</sub>譬喩者。彼作「是說」。「心心所法依<sub>二</sub>諸因縁<sub>一</sub>前後生。譬如<sub>二</sub>商侶

涉<sub>二</sub>險隘路<sub>一</sub>。一一而度無<sub>二</sub>並行<sub>一</sub>。心心所法亦復如<sub>レ</sub>是」。<sup>(12)</sup>

或復有<sub>レ</sub>執。「心心所法次第而起互不<sub>二</sub>相応<sub>一</sub>」。如<sub>レ</sub>譬喩者」。<sup>(13)</sup>

或有說。「諸心心所法次第而生。非<sub>二</sub>一時生<sub>一</sub>」。如<sub>レ</sub>譬喩者」。<sup>(14)</sup>

如<sub>二</sub>譬喩者說<sub>一</sub>。「心心所次第而生」。<sup>(15)</sup>

先に述べたように、譬喩者は心所一般が心に他ならないことを明言してはいないけれども、心・心所の相応を否定し、これらの次第生起を主張する以上、覺天と同主旨であったと思われる。

次に『成実論』では、このことがさらに詳細に示されている。すなわち

無相応法<sup>二</sup>。所以者何。無心教法。故心与誰相応。又受等諸相不得同時<sup>一</sup>。又因果不俱。識是想等法因。此法不<sup>レ</sup>応<sup>二</sup>一時俱有<sup>一</sup>。故無相応<sup>一</sup>。(中略)又如穀子芽茎枝葉花実等<sup>二</sup>現見因果相次<sup>一</sup>故。有識等<sup>二</sup>亦<sup>レ</sup>次第而生<sup>一</sup>。<sup>(16)</sup>

当<sup>レ</sup>知。有識而無想。若人取<sup>レ</sup>想是見已取。非<sup>レ</sup>是見時<sup>一</sup>。故知。識等次第而生。<sup>(17)</sup>

又若一心中有<sup>二</sup>心教法<sup>一</sup>法則錯乱。所以者何。於<sup>二</sup>一心中<sup>一</sup>有<sup>二</sup>知不知疑不疑信不信精進懈怠<sup>一</sup>。如<sup>レ</sup>是等過。<sup>(18)</sup>

故知。心法次第而生。<sup>(20)</sup>

『成実論』に従えば、心所法は実有ではないのだから、心と心所の相応はあり得ない。種子から芽・茎・葉・花・実と順次に生ずるように、識(心)が時間的に前後して生起するという。

以上『大毘婆沙論』の覺天と譬喩者、及び後代の『成実論』の作者の主張する心所否定論、相応否定論をみてきたが、実はこの他に『大毘婆沙論』以前と思われる『尊婆須蜜菩薩所集論』の中に、これらとよく類似した主張をする人物を見出すことができる。すなわち

或作<sup>二</sup>是說<sup>一</sup>。無<sup>レ</sup>有<sup>二</sup>相応<sup>一</sup>。何以故。彼非<sup>二</sup>一切不<sup>二</sup>俱生<sup>一</sup>。問。如<sup>二</sup>所說<sup>一</sup>心所念法与<sup>レ</sup>心相応与<sup>レ</sup>心縛著依<sup>レ</sup>心廻轉。彼有<sup>レ</sup>違。亦說。俱<sup>二</sup>生痛想念<sup>一</sup>。彼所說不<sup>レ</sup>与<sup>二</sup>相応<sup>一</sup>。亦不<sup>二</sup>俱生<sup>一</sup>。如<sup>レ</sup>是彼無<sup>レ</sup>惟說<sup>二</sup>無相応<sup>一</sup>。(後略)<sup>(21)</sup>

この文章は難解であり、筆者にはよく理解できない。しかし大体のところは、心・心所の相応は認めないけれども、痛受・想・念(思)の俱生は認める、という意味のようである。正確な説明は将来にまかせたいが、後述する『順正理論』の上座の主張と類似していると思われるので記してみた。

ところで、ここに注意しておくべきことがある。もし心を一つの有機体と捉え、これがさまざまに変化し次第生起することを主張するならば、心所という語は用いる必要がないはずである。ただ識↓受↓想↓思などと記せばよい。

しかるに覺天・譬喩者・『成実論』の作者は、ともに心・心所の次第生起を述べている。これは明らかに、彼ら（特に覺天・譬喩者）の主張が、有部の心・心所相應説が完成した後になされたものであり、彼ら『成実論』の作者を含めてが、有部の教理を意識しながら、自らの特徴を示そうとしたことを物語っている。<sup>(22)</sup>

## 二 上座の三心所説

我々の目的は、『順正理論』の上座の主張した心の構造を説明することにある。上座の主張は、『順正理論』卷一〇、一一に詳しく紹介されている。

彼上座言。「無<sub>レ</sub>如<sub>二</sub>所計十大地法<sub>一</sub>。此但三種。經説俱<sub>二</sub>起受想思<sub>一</sub>故。<sup>(23)</sup>

有部によれば、一切の心が生起するとき、一〇の基本的な心所法（十大地法）が同時に俱生・相應するという。これらは受(vedanā)・想(sañjñā)・思(cetanā)・触(sparśa)・欲(chanda)・慧(prajñā)・念(smṛti)・作意(manaskāra)・勝解(adhimukhi)・三摩地(samādhi)の一〇である。それゆえ例えば受という心作用が心と相應して起こるときでも、残りの九心所は必ず俱生する。ただ受の力が強いために、我々には受しかないようにみえるだけである。

しかるに上座は、この十大地法を否定し、そのうちの受・想・思の三心所だけを認めるのである。その理由は経に「俱<sub>二</sub>生受想思<sub>一</sub>」と記されているからだという。この經典は、『順正理論』のこの後の記述と、『俱舍論』のこれに對應する箇所から、『雜阿含』卷一一と卷二三所載のものであることがわかる。すなわち

縁<sub>二</sub>眼・色<sub>一</sub>生<sub>二</sub>眼識<sub>一</sub>。三事<sub>二</sub>和合触<sub>一</sub>。触俱<sub>二</sub>生受・想・思<sub>一</sub>。<sup>(24)</sup>

であり、有部が心・心所相應説を主張する第一の根拠もこの經文である。しかしパーリの *Samyutta Nikāya* には、これに相当するものがない。<sup>(25)</sup> 恐らく部派分裂後に有部が加えたものであろう。『俱舍論』によって原文をうかがうと、



次のようになる。

cakṣuḥ pratītya rūpāni cotpadyate cakṣurvijñānam. trayāṇāṃ saṃnipātāḥ sparsāḥ saḥajāta vedanā  
saṃjñā cetaneti.<sup>(28)</sup>

《眼と色によって眼識が生ずる。この三(眼・色・眼識)の和合したものが触であり、受と想と思とが俱に生ずる。》  
經典にある以上、受・想・思は俱生し実有でなければならぬ。上座はこのために、三心所法を認めたのである。  
ここに我々は、上座が有部と同じ經典を用い、有部と極めて密接な立場にあった事実を知る。先に我々は、覺天、譬  
喩者、『成実論』の作者らが、心所の実有を否定しながらも、心所という表現を用いざるを得なかった事実をみてき  
たが、上座は三心所を認めた点で、彼らよりもさらに有部に近い位置にあることがわかるであろう。しかしこの經典  
の解釈について(特に saḥajāta「俱生」の語について)、有部と上座では全く異なっていることは後に述べる。

さて上座は、受・想・思の三大地法の実有は認めたのであるが、他の七心所は存在しないという。

(上座)「経雖言有触、不说有別体<sup>(27)</sup>。故彼经言。如是三法聚集和合说名为触。故无如所計十大地法性<sup>(27)</sup>」。  
(上座)「触、非心所<sup>(28)</sup>」。(中略)故触是心。非心所法<sup>(28)</sup>」。(中略)不離識而可有触。識前定無和合義故仮名三心

所而無別体<sup>(28)</sup>」。

經に触の語があるが、これは根・境・識の和合したものであり触という実体はない。むしろ触は心(識)であるとい  
う。ところで『順正理論』においては、この触の仮実が詳細に論じられている。これは部派仏教の認識論と重要な関  
わりがある問題である。

然上座言「此欲決定非大地法<sup>(29)</sup>」。(後略)

欲も実有でないという。しかしこの部分について上座は明確な理由を述べていない。

然上座說「慧於無明疑俱心品相用無故非大地法<sup>(30)</sup>」。所以者何。智与無智猶予決定理不<sup>(30)</sup>俱<sup>(30)</sup>」。

慧は無明 (avidyā) や疑 (vicikitsā) とともにあるはずはないから、大地法ではないという。

然上座言「此念決定非大地法」。契經說有失念心故。失謂忘失。又見多於過去境上施設念故。然於彼境即智行相明記而轉。故無別念<sup>(31)</sup>。

念もまた大地法ではない。なぜなら經に「失念の心」とあるから、念のない心もあるはずだからである。また念は智 (jñāna) の行相と異なるものではないからであるという。

然上座言「無別一法名為作意。由此別相理不成故。謂於所緣能作動意一名作意相」。若於所緣唯作動意諸余心所不能緣<sup>(32)</sup>。(後略)

作意が心所として生ずれば、他の心所は生ずることができないから、作意という実有の心所はないという。

然上座言「勝解別有理不成立<sup>(33)</sup>。見此与智相無別故。謂於所緣令心決定一名勝解相」。此与智相都無差別。是故定應無別勝解<sup>(34)</sup>。

勝解も智の相と異なるものではないから、実有の心所ではないという。

然上座言「離心無別三摩地<sup>(35)</sup>。由即心体縁境生時不流散故<sup>(36)</sup>」。

三摩地(定)は、心の本体の働きであるから心と別のものではないという。

このように上座は、以上の七心所が実有ではなく、大地法でもないことを主張しているのであるが、心所は心と異なるものではないといっているのは触と三摩地についてだけである。それゆえこの二心所については、上座は前述の覺天、譬喻者、『成実論』の作者と、軌を一にしているといえよう。しかし他の五心所に関しては、大地法でないというだけである。上座はこれらもまた、心の差別と考えていたのだろうか。この問題に関しては、この箇所には述べられておらず、『順正理論』巻二に詳述されているので、これを簡単にみておこう。上座はいう。

彼上座說「行蘊唯思。余作意等思差別」。復作是言。「作意等行不可離思知別有体。或離余行別有少

分思体可得。由<sub>レ</sub>此行蘊雖<sub>レ</sub>非<sub>二</sub>一物<sub>一</sub>而一思<sub>レ</sub>撰<sup>(35)</sup>」。

上座によれば、行蘊は思だけである。有部の教理では、心所法はすべて行 (saṃskāra) 蘊に含まれる。したがって上座のこの主張は、心所法はすべて思に含まれる、それゆえ作意等の他の心所法はみな、思という実有なる一心所法のさまざまな現れにすぎず、実体のあるものではない、という意味に他ならない。しかし思はまた、心を形づくる (cittādhisaṃskāra 造作)<sup>(36)</sup>作用と、善悪業をなさしめる意志作用の二つの独自の働きをも有している。つまり上座の思は、思独自の働きを有しながら、しかもさまざまな心所法に変わり得る心作用である、ということになる。

行が思に他ならない最大の理由は、經典の記述である。上座は仏には謬言はないという。

(上座)「以下薄伽梵於<sub>二</sub>契經中<sub>一</sub>說<sub>二</sub>六思身<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>行蘊<sub>上</sub>故。(中略)非<sub>レ</sub>一說<sub>一</sub>是謬言故。諸薄伽梵終無<sub>二</sub>謬言<sub>一</sub>」。<sup>(38)</sup>  
この経は『雜阿含』卷二の

云何行如<sub>レ</sub>実知。謂<sub>二</sub>六思身<sub>一</sub>。眼<sub>レ</sub>触生<sub>レ</sub>思。耳<sub>レ</sub>鼻<sub>レ</sub>舌<sub>レ</sub>身<sub>レ</sub>意<sub>レ</sub>触生<sub>レ</sub>思。是名<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>行。如<sub>レ</sub>是行如<sub>レ</sub>実知。云何行集如<sub>レ</sub>実知。触集是行集。如<sub>レ</sub>是行集如<sub>レ</sub>実知。<sup>(39)</sup>

であり、対応する *Samyutta Nikāya* では

「また比丘らよ、行とは何であるか。比丘らよ、次の六つの思のあつまり (cetanākaṃ) である。すなわち色の思 (saṃcetanā)」、乃至法の思である。比丘らよ、これらが行といわれる。触 (phassa) の生起 (samudaya) から行の生起がある。<sup>(40)</sup>」

とあり、結局六根・六境・六識が和合した六触から六思が生じ、これが行蘊であるというのである。

以上の記述から、上座はさきの五心所は心の差別ではなく、思の差別であると考えていたことが明らかである。五心所ばかりでなく、触と三摩地を除いた心所はすべて、思のさまざまな現れとみるのであろう。それでは触と三摩地はどうなるのであろうか。このことは明瞭ではない。しかし恐らく上座は、触と三摩地は心そのものと考え、心所(たと

え実有ではないとしても）とみなさなかったであろう。

さて、このように受・想・思の三大地法しか認めず、他の心所のほとんどを思のさまざまな現れとみなした上座とは、誰なのであろうか。ステイラマティとブールナヴァルダナは、これをシュリーラータに帰している。すなわち

《論師シュリーラータ(Acārya Śrīlāta)はいう「大地法は存在しないのであって、もし詳しく考察すれば、三つだけが存在するのである。経に、受と想と思が俱生する、と説かれているがゆえに。》」

ステイラマティはこの後に、『順正理論』の一節を引用している。このことから、この上座とはシュリーラータであることが確認されるのである。<sup>(42)</sup>

### 三 上座の次第生起説

以上『順正理論』の上座すなわちシュリーラータが、十大地法のうちの受・想・思の三心所だけを実有と認め、他の心所は(触と三摩地を除いて)思の差別にすぎないと主張したことをみてきた。さきの覺天、譬喩者及び『成実論』の作者は、心所はすべて実有ではなく、心の差別にすぎないと主張しているのであり、ここに両者の違いがある。

ところで前述のように、心所という概念は、心との相応を前提とした体系でこそ意味がある。もし心所の実有を認めるならば、心との相応を考えているはずである。逆にもし心との相応を認めず、心の次第生起を主張するならば、前にみた覺天、譬喩者及び『成実論』の作者のように、心所という表現を用いながらも心所の実有性を否定しなければならぬ。ところがシュリーラータは、三心所の実有を認めている。これによれば彼が心との相応説を説いたようにみられよう。それゆえ学者は

《経部の上座である室利羅多は(中略)、心は必ず受・想・思の三心所と相応俱生すると主張したとされている。

(中略)しかし三法でも(中略)心所法を認め、心心所の相應を許容するようになれば、従来の經部の主張はすでに破壊されることになる。<sup>(43)</sup>

と述べている。これは確かにもっともなように思われるが、実際はシュリーラータは、心・心所の相應を説かず、心・心所の次第生起を主張したのである。以下この点を詳しく考察してみたい。

シュリーラータの心所説は「十大地法」の箇所には述べられておらず、『俱舍論』『世間品』中の「十二縁起」のうち、触と受の生起する時間的前後関係を記した箇所に示されている。

説一切有部によれば、触と受は同時に生起しなければならない。先に掲げた經文に

縁眼・色<sup>二</sup>生<sup>三</sup>眼識。三事<sup>二</sup>和合<sup>三</sup>触。触俱<sup>二</sup>生受・想・思<sup>一</sup>。

とあるように、根・境・識の三が和合して触が生じ、同時に受・想・思などの心所が生ずる。有部では、心・心所の相應を説き、一切の心に受・想・思などの十大地法が存在すると説かれるからである。しかるにこれに反対したある人々がいる。議論はここからはじまる。以下和訳してみよう。

Kośa, p. 145, l. 17—l. 19; Kośa Tib, Peking, Vol. 115, p. 178.4-7-8

A・1 他の人々(apare)はいう「触(sparśa)の後<sup>二</sup>に受(vedanā)が生ずる。すなわち根(indriya)と境(artha)が先であり、その後<sup>二</sup>に識(vijñāna)が生ずる。三(根・境・識)の和合した(samnipāta)ものがこの触であり、触に縁<sup>二</sup>て後<sup>一</sup>にこの受が第三刹那(tṛtīyakṣaṇa)に生ずるのである。」(中略)

Kośa, p. 146, l. 2—l. 18; Kośa Tib, Peking, Vol. 115, p. 178.5.4—179.1.7

B・1 「それでは」一切の心(citta)に十大地法が相應するという、大地法の規則(niyama)が破壊される(bhidyate)ことになる。」

A・2 「この規則は、いかなる根拠によって成立するのか。」

B・2 「論(sāstra)を根拠としているのである。」

A・3 「我々は、経を根拠とするもの(sūtrapramāṇaka 経を量とするもの)であって、論を根拠とするもの(sāstrapramāṇaka)ではない。なぜなら世尊(Bhagavat)は次のように説かれたからである。『経をたより(sūtrapraśaṅga)とすべきである』と。あるいはまた(vā)一切の心に一〇の大地法が共に存在する(sambhavanī)と云うのが大地法の意味(mahabhūmīkāṛtha)ではない。」

B・3 「それでは、何が大地法の意味なのであるか。」

A・4 「三つの地(bhūmi)がある。有尋有伺地(savitarka savicāra bhūmi)と無尋唯伺地(avitarka vicāramātrā bhūmi)と無尋無伺地(avitarka vicāra bhūmi)である。ゆゑにまた善地(kuśala bhūmi)・不善地(akuśala bhūmi)・無記地(avyākṛta bhūmi)である。ゆゑにまた学地(saikṣī bhūmi)・無学地(asaikṣī bhūmi)・非学非無学地(naiśaikaśāśaikaṣī bhūmi)である。それゆゑこれら一切の地において存在する(bhavanī)ものが、大地法である。善地のみに存在するものが大善地法である。染汚地にのみ存在するものが大煩惱地法である。」

C 他の人々(apare)は「うしろをこれらの諸法は、おのおの(yathāsambhavam)相づき(paryāyena 交代)して「生ずるので」あって、決して一切の法が同時に(yugapat)生ずるのではない。」

A・5 「しかしながら、大不善地法は誦に従って(pāṭhaprasaṅgena)作られた(asaṅgīta)ものである。実に以前には誦されなかったものである。」

B・4 「もしも触の後に受が生ずるのならば、次の経の記述が答えられねばならない(parihāya)。すなわち『眼と色に縁<sup>(縁)</sup>って眼識が生ずる。この三が和合したものが触であり、受・想・思が俱生する』という経である。」

A・6 「俱生する(sahaajāta)といわれるのであって、触と俱生する(sparśasahaajāta)とはいわれていないから、この

点についてどうして答えられねばならないことがあるうか。また(ca)この『俱なる(saha)』という語は、法が無間に生ずるときでも(samanantare'pi)見られる(dīṣṭa)のである。例えば『慈(maitri)と俱に行く(sahagata)念覚支(smṛtisambodhyāṅga)を修習する』というから、これ(触・受・想・思が同時に俱生することを示すものではない(aññapaka)。」

B・5 「それならば、経中に『あらゆる受・あらゆる想・あらゆる思・あらゆる識は、結びついたもの(samsṛjita)であり、これらの諸法は離れたもの(asamsṛjita)ではない』と説かれているから、識が受と離れていることはあり得ない。」

A・7 「まさに今、この『結びついた(samsṛjita)』という意味が何かということが、考察されなければならない(sampradhārya)。なぜなら、この同じ経に(tatra sūtre; mdo de nid las)さらに次のように説かれているからである。すなわち『およそ感受する(vedayate)もの(対象)を思し(cetayate)・思するものをよく想し(samprajānīte)・よく想するものを認識する(vijānati)』と。それゆえ今、この〔経典の記述〕が、これら諸法(受など)が同一の所縁(alambana 対象)を取るといふ決定のために説かれたのか、あるいはまた、これら諸法が同一の刹那(kṣaṇa)に生ずるといふ決定のために説かれたのか、明了には知られないのである。」

以上の記述をもう一度整理してみよう。まずある人々Aが、前述した『雜阿含』の经文から「根・境が第一刹那に生じ、識が第二刹那に生じ、これらが和合したものが触である。そして第三刹那に受が生ずる。それゆえ受は触の後に生ずるのである」というのに対して、Bが「それでは、触や受が同時に生ずるといふ十大地法の規則に反するのではないか」と反論する。するとAは「汝は十大地法の根拠を論(sastra)に求めているが、我々は経(sūtra)を根拠とするものである。我々の大地法の意味は、汝のように一切の心に十大地法が存在する、というものではなく、三地(有

尋有伺・無尋唯伺・無尋無伺と、善・不善・無記と、学・無学・非学非無学の一切に存在するものを大地法というのである」と説明する。

次に他の人々Cの意見が挿入されている。彼らはいう「これらの心所法は、交代して一つずつ生起するのであり、すべての心所法が同時に生ずるのではない」と。

議論は再びもとにもどり、AとBの間で行なわれる。Bが「もし汝のいうように触の後に受が生ずるのなら、前述の『雑阿舎』の記述で『触が生じ、受・想・思が俱生する(sahajāta)』といつて saha jāta の語を用いているのいかに解釈するか」と問い、これに対してAは「経文には『触と俱生する(sparśasahajāta)』とは説かれていないし、また saha という語は、汝のいうように同時に生ずる意味もあるが、一方次から次へ無間に生ずる意味もあるのであり、この経典ではこちらの意味に解釈すべきである。それゆえ受・想・思は一つずつ無間に生ずるのである」と答える。するとBは再び他の経典(『中阿舎』)を用いて、「経に『受・想・思・識は結びついたもの(samvissita)』という記述があるから、これらは同時に生ずるのである」と反論する。これに対してAは、「同じ経典の中で、汝の用いた経文の直後に『所受・所想・所思・所識は同一のものである』と説かれているから、汝の用いた経文も、受・想・思・識の同時の存在を意味するのではなく、これらの所縁(alambana 対象)が同一であることを示しているのである。それゆえ汝の経文も我々の意見と矛盾しない」と答えるのである。

さてこのうち、A・1たる「他の人々」とは誰であろうか。註釈書は一致して、これをシュリーラータに帰している。ヤシヨミミトラはいう。

《他の人々はいう、「触の後に受が生ずる」とは大徳シュリーラータ(Bhaddanta Śrīlāta)である。》<sup>(45)</sup>

ステイラマテイ、プールナヴァルダナはいう。

《他の人々はいう、「触の後に受が生ずる」とは論師シュリーラータ(Ācārya Śrīlāta)である。》<sup>(46)</sup>



『順正理論』の該当箇所には、この明文は引用されていないが、他の箇所(卷一〇)にはっきり示されている。すなわち又彼(上座)所宗。由眼及色二生於眼識。後方生受。<sup>(47)</sup>

この議論は上座と衆賢の間でなされているから、この「彼」は上座であることは明らかである。このことから、上座はシュリーラータであることが確認されるのである。

次にB・1たる人物は、十大地法の俱生を認めるのであるから、有部・毘婆沙師である。それにこの主張の直前に、『俱舍論』ではVaiśhāṣikaの名称を出しているから、<sup>(48)</sup>このことはいっそう明らかである。

さらにこの対論がA・4まで同一人物の間で続くことは、文脈から明らかである。それゆえA・3の「我々は、経を量とするもの(sūtrapramāṇaka)であって、論を量とするもの(sāstrapramāṇaka)ではない」と主張する人物がシュリーラータであることも確かなことであろう。すでにヤシニミトラは他処で

《経を量とし(sūtraprāmāṇika)、論を量としない(na sāstraprāmāṇika)人々が、経量部(Sautrāntika)である。》<sup>(49)</sup>と述べている。我々はここに、シュリーラータが経部師である可能性の大なることをうかがうことができる。<sup>(50)</sup>

次にA・4において、シュリーラータは大地法の意味について、三種の地(bhūmi)すなわち有尋有伺地等、善地等、学地等をとりあげて、これらすべての地に存在するものが大地法であるという(ya etasyāṃ sarvasyaṃ bhūman bhavanti te mahābhūmikāḥ)。<sup>(51)</sup>シュリーラータは意識的に有部の大地法の規定を変えている。しかしこの点について我々は少なからず困惑を覚える。有部に従えば地(bhūmi)とは心所の行く領域(gatviśaya)であり、大地法とは一切の心に存在するものである(atra mahati bhūmir eṣām iti mahābhūmikāḥ ye sarvatra cetasi bhavanti)。<sup>(52)</sup>

たしかに大地法の規定の表現はちがうであろう。しかしシュリーラータのいう三種の地も一切の心のあり方を示している。有尋有伺・無尋唯伺・無尋無伺地は、三界(欲・色・無色)における有情の一切の心のあり方である。善・不善・無記地も道德的な一切の心のあり方であり、また学・無学・非学非無学地も有漏・無漏における一切の心のあり

方を示すものである。そうすると、有部の大地法とどこが異なるのであろうか。我々には明確でない。

しかしもしこの規定が有部と異なっているとすれば、それはこの後の記述によって知るしかない。A・6においてはシュリーラータは、*saha*とは無間に (*samnantare*) 生ずるときも用いられる語であるから、受・想・思は同時にではなく、次から次へ次第して生起するのだ、といっている。このことから考えれば、シュリーラータの大地法の規定は、心・心所の同時俱生を許さないためのものであることが想像されよう。

それゆえ『俱舍論』は、次にもう一つの「他の人々」Cの主張を挿入しているのであろう。彼らはいく「これらの諸法は、おのおの交代して生ずるのであって、決して一切の法が同時に生ずるのではない」(*te punar yathasampravaparyāyena na tu sarve yugapad ity apare*)と。このCの主張は、直前のシュリーラータの大善地法・大煩惱地法の定義と、直後のA・5の大不善地法の否定という一連の関係ある議論の間に挿入されているのだから、シュリーラータとはちがう人々のものであろう。チベット語訳では学者も指摘するように、<sup>(53)</sup>はっきりとこのことが示されている。すなわち

*gshan dag na re, de dag ni ci rigs par (yathasampravavam) nam grañs kyis (pariyāyena) yin gyi, thams*  
*cad cig car (yugapad) ni ma yin no shes zer ro.*<sup>(54)</sup>

しかしまた一方このCの意見は、直前のシュリーラータの大地法の規定に根拠をおき、これを受けてのものであることも明らかである。そのためであろう。玄奘も真諦も、この他の人々C (*ity apare*) を訳出しておらず、この意見をシュリーラータ(A・1)の一連の主張の中に含めてしまっている。

諸註釈書はこの点について、ヤシヨミトラとブルナヴァルダナはCの意見を *ity apare* としてとりあげながら、この人物をシュリーラータとはしていない。しかも彼らによれば、その直後のA・5からの議論も、そのまま続けて<sup>(55)</sup>註釈しているので、あたかもA・5以後の意見も、この新しい他の人々Cのものであるかにみられる。ステイラマテ

イはこれに対して、Cの意見を全くとりあげていないので、A・1(シュリーラータ)の主張が続いている印象を与えている。<sup>(56)</sup>『順正理論』でもCの意見だけが抜かされており、一連の議論は上座と有部(衆賢)の間のものであることが明らかである。<sup>(57)</sup>

それゆえここは議論の分かれるところである。世親はシュリーラータの意見が長いので、ここで再び「他の人々はいう」(iv' apare)として、シュリーラータの意見を確認する意図で、これを挿入したとも考えられないことはない。しかし『俱舍論』の文脈とチベット語訳より、このCはシュリーラータとは異なった人物であると筆者は考えたい。しかしそうはいっても、この人物はシュリーラータに極めてよく似た主張をもっていたことも明らかである。

次にA・5は、文脈から(たとえヤショミトラとブルナヴァルダナがこれをCと同じ人物の意見とみなしたようにみえても)、前のA・4の大地法・大煩惱地法に内容が続くから、これもまたシュリーラータのものとみなさなければならぬ。しかもB・4において有部・毘婆沙師が「もしも触の後に受が生ずるのならば……」と問うていることは、A・1のシュリーラータの主張にもどっているのだから、以後のA・6もA・7も、すべてシュリーラータのものとみなしてよい。それゆえこの『俱舍論』の一連の議論は、シュリーラータと有部・毘婆沙師の間にたたかわされたものであり、その途中で一箇所だけシュリーラータに極めて類似した他の人物の意見が挿入されている、ということができるのである。

さて次にB・4において有部・毘婆沙師が、例の経文の saḥajāta の意を難詰すると、A・6のシュリーラータは「saḥajāta の saha とは、諸法が一刹那に同時俱生する意もあるが、その他に無間に生ずることもいう。すなわち受・想・思は同時ではなく無間に刹那刹那に次第生起するのであるから、経文に矛盾しない」と答えるのである。このことから我々は、シュリーラータが大地法としての受・想・思の三心所の実有を認めながら、大地法の規定を有部と異

ならせ、識(触)↓受↓想↓思↓次第生起すると考えていたことを知るのである。これは先述の覺天、譬喩者、『成実論』の作者の考えとほとんど変わるものではない。異なる点は、シュリーラータが三心所の実有を認めた点と、他の心所が心の差別ではなく、思心所の差別であると主張する点である。さらにまた、シュリーラータの *saha* の解釈は、『成実論』と全く同じであることも興味あることである。シュリーラータの言を漢訳から引用すると

又於「無間」亦有「俱声」。如「契経説」。与「慈俱行修」念覺支<sup>(58)</sup>。

であり、『成実論』には

汝言「從」触即有「受等」俱生是事不然。世間有「事雖」小相遠、亦名為「俱」。如「言」与「弟子」俱行<sup>(59)</sup>。

とあり、ただ無間と小相遠、及び出示例が異なるだけである。このことから、シュリーラータが『成実論』の作者と極めて近い関係にあったことが知られよう。

最後に有部・毘婆沙師がB・5において

yā ca vedanā yā ca saṃjñā yā ca cetanā yac ca vijñānaṃ saṃsṛṣṭā ime dharmā nāsaṃsṛṣṭā iti.<sup>(60)</sup>

という経文をとりあげて「受・想・思・識が結びついている(samsṛṣṭa)から、これらは同時俱生であり、次第生起することはあり得ない」というのに対して、シュリーラータはA・7において、この経文の直後にある経文<sup>(61)</sup>

yad vedayate tac cetayate yat cetayate tat samprajāṇite yat samprajāṇite tad vijānātīti.

をとりあげ、「これは受・想・思・識のとの対象(alambana)が同一であることを説いたものであるから、汝の経文の samsṛṣṭa の語も、これらが同一の対象をとるという意味なのであり、同時俱生を示す証拠にはならない」と反論するのである。

ところで彼らが問題にしている経典は、漢訳『中阿含』<sup>(62)</sup>とパーリ *Majjhima Nikāya* にはほぼ同じ内容で見出される。ただしパーリでは問者が Mahakocchita(大拘絺羅)であり、答者が Sariputta(舍利弗)であるが、漢訳では逆にな

っている。いまこれをパーリ *Majjhima Nikāya* から訳してみよう。

「また友よ。あらゆる受 (vedanā)・想 (saññā)・識 (vināṇa)」、これらの法は結びついたもの (saṃsaṭṭha) であるか、あるいはまた離れたもの (visaṃsaṭṭha) であるか。またこれらの法を切り離して (vinibbhujitvā) これらの法の差異 (nānakarana) を知らしめることができるか。」

「友よ。②あらゆる受・想・識、これらの法は結びついたものであり、離れたものではない。そしてこれらの法を切り離して、これらの法の差異を知らしめることはできない。また友よ。⑥おおよそ感受する (vedeti) ものを想し (sañjānati)、想するものを認識する (vijānati)。それゆえこれらの法(受・想・識)は結びついたものであり、離れたものではない。そしてこれらの法を切り離して、これらの法の差異を知らしめることはできない。」<sup>(63)</sup>

以上の経典の主旨は、受・想・識(思は入っていないが)は必ず結びついて生ずるものであるから、これが受、これが想、これが識というように切り離しておのおのの特徴を知ることとはできない、というものである。そしてその理由として、これら受・想・識は必ず同一の対象を捉えるから、というのである。

この経典全体の意図が、受・想・識が同時に俱起することを示すことにあるかどうか、筆者には明らかでない。<sup>(64)</sup>むしろ筆者はこの経典から、同一の対象に対して受・想・識が必ず起こり、それらの動きが無間に続き極めて速いのであることは結びついており、したがって一つ一つ分離して認めることはできない、と受けとることもできるように思う。しかし saṃsaṭṭha (saṃsaṭṭha) は、たしかに「結びついた」「雑りあった」「ともに生ずる」の意であるから、有部・毘婆沙師のように法の同時俱起を示すものと受けとるべきかもしれない。<sup>(65)</sup>その場合には、受・想・識が同一所縁を取るといふ部分⑥は、これらの法が同一所縁を同一刹那に取るという意味になる。

これに対してシュリーラータは、受・想・識が同一所縁を取るといふ部分⑥を特に強調し、④の部分の saṃsaṭṭha (saṃsaṭṭha) も、これらの法が同一所縁を取るから、そういわれるのであると主張する。この場合シュリーラータは、

受・想・識が同一所縁を長い時間をかけて取る、という意味に理解しているはずはない。これらの法が極めて短時間に次から次へ無間に生起する、だからこそ結びついたもの (saṃsṛīta, saṃsṛīta) であり、一つ一つの特徴を知ることとは難かしい、というのであろう。

以上のように經典の語 saṃsṛīta (saṃsṛīta) を、有部は諸法が同時に生起するから「結びついたもの」と解釈し、一方シュリーラータは諸法が無間に生起するから「結びついたもの」と解釈するのである。この經典の意図がこのどちらの解釈に妥当するのかわからない。ただシュリーラータが有部・毘婆沙師と同じ經典を用いて彼らと議論していたという事実、及びシュリーラータが「経を量とする」という立場を標榜したとしても、有部・毘婆沙師もまた同じ立場を意識していたという事実が知られたのである。

以上『俱舍論』の記述を煩わしく分析してきたが、要約すると、シュリーラータは、第一刹那に眼と色があり、第二刹那に識が生じ、第三刹那に受、第四刹那に想、第五刹那に思が生じ、その後は思から刹那刹那に他のさまざまな心作用があらわれると主張したことが明らかになった。覺天、譬喩者、『成実論』の作者も、次第生起という点では同じであるが、彼らは一切の心所の実有を否定し、これらが心の現れにすぎないと主張したのに対し、シュリーラータは、三心所の実有を認め、また他の心所は思の現れにすぎない、と主張した点が異なるのである。

しかしシュリーラータはさきに、経に受・想・思は「俱生する (sahajāta)」と説かれているから「大地法」としての三心所は実有であるといっているが、実は「大地法」の規定を変え、しかも「俱生する」とは相應の意味ではなく次第生起の意味であると主張している。<sup>(66)</sup> しかも心所の実有をも認めるのである。この点『成実論』の作者は、一切の心所法を否定するのだから、このようなことをいう必要はない。シュリーラータは有部に密接な立場にあったために、有部の教理への反論が、『成実論』の作者ほど徹底したものになり得なかったということができらうであらう。

## 四 上座の認識論と世親の立場

ところでここに注意しておくべきことがある。有部もシュリーラータも、その認識論の主たる根拠を『雜阿含』の次の經文に置いていることは前に述べた。

緣眼・色<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>眼識<sub>一</sub>。三事和合触。触俱<sub>レ</sub>生受・想・思<sub>一</sub>。

そしてシュリーラータは第一利那に眼と色があり、それによつて第二利那に眼識が生じ、第三利那以後に受・想・思の心所が次々に生ずると主張する。

これに対して有部は、眼と色があればこれと同時に眼識及び諸心所が俱起すると主張する。有部に從えば、眼識などの前五識は、現在の色などの五境を捉えることしかできない。それゆえシュリーラータのいうように第二利那で眼識が生ずるとすれば、そのとき色と眼はすでに過去に在るから、眼識は色を捉えることはできなくなってしまう。この点について『順正理論』で衆賢は、激しく上座（シュリーラータ）を非難している。すなわち

由<sub>二</sub>彼<sub>レ</sub>（上座）義宗<sub>一</sub>。根境無間識方得<sub>レ</sub>起。從<sub>レ</sub>識無間受乃得<sub>レ</sub>生。身受生時身及所触其体已滅。時復隔遠。何得<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>因。且識生時身触已滅。望<sub>二</sub>無間識<sub>一</sub>緣用尚無<sub>（67）</sub>。

由定無<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>心相統中空無<sub>一</sub>取相<sub>（68）</sub>。

前生眼色与<sub>二</sub>後眼識<sub>一</sub>。応<sub>二</sub>非<sub>レ</sub>所依<sub>一</sub>及<sub>二</sub>非<sub>レ</sub>所緣<sub>一</sub>。有無<sub>レ</sub>有故。非<sub>レ</sub>畢竟無<sub>一</sub>。可<sub>レ</sub>說<sub>二</sub>此是所依所緣<sub>一</sub>。此亦応<sub>レ</sub>爾。彼眼識生時眼色已滅故応<sub>二</sub>無<sub>レ</sub>緣力<sub>一</sub>眼識自生<sub>上</sub>。無法無<sub>レ</sub>容<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>所依<sub>一</sub>故。眼識唯緣<sub>二</sub>現在境<sub>一</sub>故。若眼色識不<sub>二</sub>俱生<sub>一</sub>者則応<sub>二</sub>眼色非<sub>レ</sub>眼識緣<sub>一</sub><sub>（69）</sub>。

筆者は、第二章第二節で有部とシュリーラータの物質の捉え方の違いを考察した。そして有部では、極微がまとま

って眼に認められる最小体を実有の色法とし、これを眼識がそのまゝ捉える(玄奘はこれを極微の和集と訳している)のに対して、シュリーラータは、一極微だけを実有の色法とし、これらを眼識がまゝ捉えて捉える(玄奘はこれを極微の和合と訳している)と主張したことを示した。この相違は、上述の両者の認識論に細部において密接に関わってくる。簡単にいえば、有部では色と眼識が同時に生ずるから、極微をまゝ捉え上げる時間的余裕がない。これに対してシュリーラータにおいては、色と眼識の生起が同時ではないから、眼識に極微をまゝ捉え上げる時間的余裕があるのである。これはまた第五節に述べる随界とも関係がある。

以上のような有部とシュリーラータの認識論は、後代の『サルヴァダルシャナ・サンクラハ』(*Sarvadarśanasaṅgraha*)の紹介する説、すなわち経量部は *bahyarthanumeyatva* であり、毘婆沙師は *bahyarthapratyakṣatva* であるという説に、<sup>(70)</sup> 確実に結びつくものであり、さらにまた『アビダルマ・デーパ』(*Abhidharmadīpa*)の伝える「譬喩者によれば、一切は現量として捉えられない(*apratyakṣa*)」という記述に深く関わっていると思われる。

最後にこれに関して、『俱舍論』の世親の立場を考えてみよう。『俱舍論』は上掲のシュリーラータと有部の議論の直後に、次のような記述をなし、この項をしめくくっている。

《寿(*āyus*)と暖(*usman*)とが俱有なるべし(*sahabhāvyā*)とあり、〔もまた〕「結びついた」(*samsṛjita*)と説かれるがゆえに、〔諸法が〕同一の刹那に生ずるという決定(*ksananīyama*)が成立する。さらにまた經典に「三(根・境・識)の和合(*samnipāta*)が触である」といわれるから、どうして識であって、三の和合でないことがあろうか。また触でないことがあろうか。それゆえ、必ず(*avasyam*)一切の識において、触と、および触と俱生する受が「存在する」と認めらるべきである。》<sup>(72)</sup>

ヤシヨミミトラによれば、これは世親自身の見解である。<sup>(73)</sup> 先の經典に関して「受・想・識が結びついている(*samsṛjita*)」というのは、これらが同一の刹那に生ずるからなのか、それとも同一の所縁を取るからなのか」という議論が



なされてきたのであるが、世親はこれを寿と暖の關係を用いて、同一刹那に生ずる説の方を支持しているのである。仏教では一般に、有情の生命は寿と暖と識(vijñāna)の三によって保たれていると考えられている。それゆえ經典には寿と暖とは「結びついた」(samśrīta)と記されている。<sup>(74)</sup>しかるにこの寿と暖は所縁を取るものではない。<sup>(75)</sup>この場合の samśrīta は明らかに、同一刹那に存在することを示している。これと同じように先の經典で samśrīta と説かれてゐるのも、受・想・識が同一刹那に生ずることを示すためである、というのである。そして、世親は最後に「それゆえ、必ず一切の識において、触と、および触と俱生する受が存在すると認めらるべきである」と結んで、識・触・受が同時に生ずること、つまり心・心所が相応することに賛意を表している。

以上によって世親は『俱舍論』において、心・心所相応説の立場にいたることがわかったのであるが、それでは根・識の時間的關係についてはどのように考えていたのであろうか。上掲の『俱舍論』の記述では、根・境・識の三が和合して触になること、および識・触・受が同時に生ずることは示されているのだが、根・境と識が生ずる際の時間的前後關係は必ずしも明らかではない。しかし筆者は世親は(シュリーラータとは異なつて)、有部と同様に根・境と識は同時に生ずると考えていたと判断するものである。

なるほど『俱舍論』『根品』において、世親は俱有因(sahabhūty)について

「しかしながら、〔世間で〕認められている因果たる種子(と芽)などについては、この〔同時因果という〕道理は現にみられないから、共に生起した(同時に生じた)諸法(の間)の因果關係が、いかにしてあるかということが、<sup>(76)</sup>説かれねばならない。」

と述べて、同時因果に疑問を呈しているようにみえるが、この箇所全体の『俱舍論』の文脈は論述を運ぶうえにちやうど疑問を提出して、最後に俱有因を肯定しているものであるから、世親は同時因果を認めていたと考えてよいだろう。そして『順正理論』のここに相当する箇所も、同時因果を否定する論者を「上座」と名ざして非難しているが、

「経主」に対する非難はみられない。<sup>(17)</sup>さらに第二章第一〇節でみるように、「俱生因」を否定する論者に対する『順正理論』の破拆も、「上座」だけに向けられ「経主」には全く向けられていない。また第二章第二節で考察したように、外界の物質の認識に関して、有部は眼識が色法が多極微をそのまゝ捉える（極微の和集）としたのに対して、シュリーラータは眼識がこれらをまゝとめあげて捉える（極微の和合）と主張した。そして世親の立場は基本的には有部と変わるものではなかった。このことも彼が根・境と識の同時因果を支持したことを示す傍証になろう。

以上のことから世親が有部と同じく、根・境・識は同時に生ずること、および心・心所は相応することを支持していた事実がほぼ明らかになったのであるが、しかしこのことは我々を困惑させる。なぜなら世親もシュリーラータと同じく有部の「三世実有」説に反対し、現在の一刹那における法だけが実有であるという「現在有体・過未無体」説を主張しているからである（第二章第七節参照）。

ここでもう一度“*cakṣuḥ prāptiḥ rūpāni cotpadyate cakṣurvijñānam*”（眼と色に縁つて眼識が生ずる）の経文をとりあげてみよう。この経文によってシュリーラータは、眼（根）と色（境）が第一刹那に生じ、眼識（識）は第二刹那に生ずると考え、心・心所の次第生起説を唱えたのである。もし世親が根・境・識の三が同時に生ずると主張したとすれば、ここで彼の *prāptiḥ* と *utpadyate* の語の解釈が問題とされなければならないだろう。

後の第二章第一一節で再び触れることになるが、世親の「縁起」(*prāptiḥ* *prāptiḥ* *prāptiḥ*) の語義解釈は「ある法が」縁 (*prāptiḥ*) に到達して (*prāptiḥ*)、生起すること (*utpadyate*) である。つまり世親は *prāptiḥ* を絶対分詞と解釈したのである。それゆえ先ほどの経文“*cakṣuḥ prāptiḥ rūpāni cotpadyate cakṣurvijñānam*”（眼と色に縁つて眼識が生ずる）と世親の「縁起」の語義解釈とは全く同じ文脈といえよう。世親は自らの「縁起」の語義解釈を示した直後に、文法学者の「到達して」(*prāptiḥ*, *prāptiḥ*) と絶対分詞の語尾が付されている以上、ある法が到達して、しかも同時に生起すること (*samutpāda*, *samudbhava*) はあり得ない」という自説に対する非難を掲げている。世親の

ように現在の「一刹那における法の実有だけを主張する者にとっては、ある法が「到達して」(pratiṭya) しかもそのとき同時に「生起する」(vipadyate) のでなければならない。しかし世親の語義解釈では、文法上このことは示され得ない、という非難である。これに対して世親は、絶対分詞の語尾が付されていても、「到達して」と「生起する」が同時であることは表現上許されると反論している。

さて世親の語義解釈「ある法が縁に到達して、(pratiṭya) 生起すること(samutpada)」に関しては、たとえば「到達して」と「生起する」が同時であるとしても、pratiṭyaを絶対分詞とみなす限り、縁に「到達して」しかも「生起する」法は、縁よりは後時に存在するという印象を我々は受ける。すなわち先の經文を例にとれば、眼識(cakṣurvijñāna)は、眼(cakṣus)と色(rūpa)に到達し、おわって、(pratiṭya) 生起する、(vipadyate) のであるから、眼識は眼・色より後時に存在するように思われる。シュリーラータにとっては、このように考えるのが都合がよいであろう。しかし世親はこの考えの他にこの解釈によって、ある法が縁に到達した瞬間に生起すると考え得る余地を残していたのではなからうか。すなわち再び先の經文を例にとれば、眼識は眼と色に到達した正にその瞬間に生起する、つまり眼・色と識が同時に生ずると考える余地を残していたのではないかと思われるのである。そのように考えないと、世親が根・境・識の同時生起を認め、また識・触・受の同時存在つまり心・心所相應説を支持していた事実が説明され得ないことになるからである。

## 五 結

以上の考察から、次のことが明らかになったと思われる。

- (1) 『俱舍論』の諸註釈書により、『順正理論』の「上座」はシュリーラータであることが確認できる。

(2) シュリーラータは『雜阿含』の記述から、十大地法の存在を認めず、受・想・思の三心所の実有だけを認め、他の諸心所は思のさまざまな現れにすぎないと主張した。

(3) シュリーラータの心の動きの説明は、第一刹那に根と境が生じ、第二刹那に識が生じ、第三刹那に受が、第四刹那に想が、第五刹那に思が生じ、以後思の差別としてさまざまな心の作用が現れるというものである。

(4) これは心・心所の次第生起という点で、『大毘婆沙論』の覺天や譬喩者、及び後代の『成実論』の作者と軌を同じくするが、彼らがすべての心所を否定し、これらを心(識)の差別であるとしたのに対し、シュリーラータは三心所の実有を認め、他の心所は思の差別とした点が異なる。

(5) シュリーラータのこれらの主張は、『尊婆須蜜菩薩所集論』中の異説に、その萌芽を見出すことができるかもしれない。

(6) シュリーラータの主張は、細部においても『成実論』の作者と極めて類似した点がある。

(7) しかしシュリーラータは三つにしても心所の実有を認めたり、また「大地法」や「俱生」の語を採用しながらも、これらの解釈を意識的に有部と異ならせている。この点で彼が有部に近い立場にあったために、有部への反論が『成実論』の作者に比べて不徹底であったといえることができる。

(8) シュリーラータは「経を量とし、論を量としない」という立場を標榜した。このことは、彼が経部師(Sautrāntika)であったことを推定する一つの根拠になるであろう。

(9) 世親はシュリーラータと異なり、有部と同じく、根・境・識・受・想・思などが同一刹那に生ずることに賛意を表し、したがって心・心所相応説の立場に立っていたと考えられる。

(1) 『大毘婆沙論』卷二、大正二七、八頁下。『阿毘曇毘婆沙論』卷一、大正二八、六頁上中。

(2) 『大毘婆沙論』卷二二七、大正二七、六六一頁下。

- (3) *Dīpa*, p. 76, l. 6-1. 7.
- (4) 『大毘婆沙論』卷四二、大正二七、二二六頁中。『阿毘曇毘婆沙論』卷二三、大正二八、一六七頁下。
- (5) 『大毘婆沙論』卷四二、大正二七、二二八頁下。『阿毘曇毘婆沙論』卷二三、大正二八、一六九頁上。
- (6) 『大毘婆沙論』卷九〇、大正二七、四六二頁下。
- (7) 『成実論』卷五、大正三一、二七四頁下。
- (8) 同 卷五、大正三一、二七六頁上。
- (9) 同 卷五、大正三一、二七五頁下。
- (10) 『大毘婆沙論』卷二、大正二七、八頁下。『阿毘曇毘婆沙論』卷一、大正二八、六頁上中。
- (11) 『阿毘曇毘婆沙論』卷四八、大正二八、三六三頁上。ただし新訳の『大毘婆沙論』では、この主張者が大徳(Bhaddanta)になっている(同巻一四五、大正二七、七四五頁上)。新訳たる『大毘婆沙論』で大徳の主張が、旧訳たる『阿毘曇毘婆沙論』では仏、陀、提婆(覺天)になっている例は多い。宮本正尊博士はこの事実を認めながらも、これは旧訳の何らかの誤りであり、新訳の大徳は法救(Dharmatrāsa)であると推定される。宮本正尊「譬喩者・大徳法救・童受・喩鬘論の研究」『日本仏教学協会年報』第一年、一七四頁。
- ところで上記の通り、新訳たる『大毘婆沙論』の大徳は、心・心所の次第生起を主張したのに、他の箇所では心・心所の相応を認めている。すなわち
- 大徳説曰。同伴侶義は相応義。識<sub>二</sub>与<sub>二</sub>心所<sub>一</sub>互相容受俱<sub>二</sub>時<sub>一</sub>而生<sub>二</sub>同取<sub>二</sub>境<sub>一</sub>。及<sub>二</sub>是相応<sub>一</sub>。『大毘婆沙論』卷一六、大正二七、八一頁上)
- これに対応する旧訳の『阿毘曇毘婆沙論』ではこれを仏、陀、提婆(覺天)とするが、内容は全く逆である。
- 尊者仏、陀、提婆説曰。同伴義は相応義。如<sub>二</sub>識隨<sub>二</sub>所緣等<sub>一</sub>為<sub>二</sub>諸數名<sub>一</sub>。離<sub>二</sub>於俱生<sub>一</sub>。是相応義。『阿毘曇毘婆沙論』卷一〇、大正二八、六六頁中)
- 覺天に従えば、相応とは有部のいう心・心所の相応とは違うものらしい。すなわち相応という表現は同伴の意であり、これは心と心所が俱生するのではなく、心が対象(所緣 *ālambana*)を取ると、次第に心所(心数)の名をとって現れるという意味らしい。これは後代の『成実論』が、心相応法を説明して
- 心相応法者謂得<sub>レ</sub>緣次第必生<sub>レ</sub>如<sub>二</sub>想等<sub>一</sub>是也。『成実論』卷二、大正三一、二五二頁中)

というのと全同のように思われる。『成実論』の作者もまた、天に影響されたのであろうか。いずれにしても新訳『大毘婆沙論』の大徳の相應説だけが矛盾しており、検討の要がある。

(12) 『大毘婆沙論』卷一六、大正二七、七九頁下。なお有部はこれと同じ譬喩を用いて、反対の主張を述べている。

復次如「商侶義」是相應義。如「多商人共為伴侶」能過「險路」。心心所法亦復如是。『大毘婆沙論』卷一六、大正二七、八〇頁下以下)。 *śaṅsārthikānyonyabalāmāgapaṇānavat. Kośa, p. 88, l. 21-22.* (隊商たちが、ともに互いの力によって協力して、道を進むが如し)

(13) 『大毘婆沙論』卷九〇、大正二七、四六三頁上。

(14) 『大毘婆沙論』卷九五、大正二七、四九三頁下。旧訳たる『阿毘曇毘婆沙論』では有説。法生時次第非一時。如「譬喩者」。(同卷四八、大正二八、三六三頁上)とあり、心・心所ではなく法一般の生起を問題にしている。

(15) 『大毘婆沙論』卷一四五、大正二七、七四五頁上。

(16) 『成実論』卷五、大正三一、二七六頁中。

(17) 同 卷五、大正三一、二七六頁下。

(18) 同 卷五、大正三一、二七六頁下。

(19) 『成実論』卷五、大正三一、二七六頁下。なおこの記述は『大毘婆沙論』の譬喩者の主張と全同である。すなわち譬喩者説。若心有智則無無智。若心有疑則無決定。若心有能則無有細。『大毘婆沙論』卷一〇六、大正二七、五四七頁中。『阿毘曇毘婆沙論』卷五、大正二八、三三三頁中。『轉婆沙論』卷二三、大正二八、五一〇頁上)それゆえ『成実論』の作者は譬喩者の説を採用していることがわかる。

(20) 『成実論』卷五、大正三一、二七七頁上。

(21) 『尊婆須蜜菩薩所集論』卷三、大正二八、七三九頁上。なお文中の痛・想・念のうちの念が、思(*oeṭṭā*)であることは同書の十大地法の記述から明らかである。同卷三、大正二八、七四〇頁中参照。

(22) ところで水野弘元博士は、仏教の心識説の発達について、勝れた見解を示しておられる。すなわち博士によれば、原始仏教では識・受・想・思は同一の心の異なった作用とみなされており、心の動きは

識↓受↓想↓思

というように流れていくと考えられた。しかるにこの動きは極めて速いので、アビダルマ仏教の時代になると

識  
思受想  
↓  
識  
思受想  
↓  
識  
思受想

というように、(識・心)と同時に受・想・思などが俱起すると考えられるようになった。これが心・心所相応説成立の理由だという。このように考えれば、有部の心・心所相応説は後に発展した理論であり、寛天や譬喩者及び『成実論』の作者ららの主張は、これを以前の原始仏教の考え方に戻そうとする試みであることがわかる。水野弘元『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』二一九頁―二三三頁参照。

- (23) 『順正理論』卷一〇、大正二九、三八四頁中。  
 (24) 『雜阿含』卷一一、大正二、七二頁下。同卷一三、大正二、八七頁下。  
 (25) パーリ *Samyutta Nikāya* 中でこれに似たものは次の經文である。

Cakkhūṇ ca paññā rūpe ca uppañjati cakkhuvinnāṇaṃ / tīṇaṃ saṅgatiphasso / phassapaccayā vedanā / vedanāpaccayā taṇhā / Ayam kho bhikkhave dukkhassa samudayo / *Samyutta*, II, p. 72, l. 5–l. 8.

この主旨は、眼と色に縁つて眼識が生じ、三事と合して触が生じ、触によって受、受によって愛が生起するというものである。『雜阿含』のように「俱生」(sahajāta)の語もなく、心・心所相応を想起させるものは何一つ記されていない。なお *de La Vallée Kosā, II, p. 105, n. 4* 参照。

- (26) *Kōsa*, p. 146, l. 11—l. 12.  
 (27) 『順正理論』卷一〇、大正二九、三八四頁中。  
 (28) 同 卷一〇、大正二九、三八五頁中。  
 (29) 同 卷一〇、大正二九、三八九頁上。  
 (30) 同 卷一〇、大正二九、三八九頁中。  
 (31) 同 卷一〇、大正二九、三八九頁中。  
 (32) 同 卷一、大正二九、三八九頁下。  
 (33) 同 卷一、大正二九、三九〇頁上。  
 (34) 同 卷一、大正二九、三九〇頁中。

- (35) 『順正理論』卷一、大正二九、三三九頁中。
- (36) *Kośa*, p. 54, l. 20; *Saṃyutta*, II, p. 87.
- (37) 水野弘元前引書、四〇五頁以下に典故を示すところ。
- (38) 『順正理論』卷一、大正二九、三三九頁中。
- (39) 『雜阿含』卷一、大正二、一〇頁中。
- (40) *Saṃyutta*, III, p. 63.
- (41) *Sthiramati*, Derge, Tho 182b<sup>3-4</sup>; *Purṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 149.3-7-8.
- (42) 世親は『俱舍論』の十大地法の記述に *kila* (伝説) の語を加えており、諸註釈書によれば、世親の不信を示すところ。
- Yasomitra*, p. 127, l. 20—l. 21; *Sthiramati*, Derge, Tho 181a<sup>1</sup>; *Purṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 149.1-4-5.
- (43) 水野弘元前引書、二四四頁。
- (44) この経文をチャット語訳は「眼と色に縁つて、眼識と、三が和合した触と、俱生する受と想と思とが生ずる」といつるが、梵本では *cakṣuḥ pratitya rūpāni cotpadyate cakṣurvijñānam* となっており、*utpadyate* と単数形で示されているから、主語は *cakṣurvijñānam* だけであることは明らかである。それゆえ「眼と色に縁つて、眼識が生ずる」と訳すことが正しいと思ふべき。*Kośa* Tib, Peking, Vol. 115, p. 179.1-2.
- (45) *Yasomitra*, p. 307, l. 17.
- (46) *Sthiramati*, Derge, Tho 388b<sup>5</sup>—389a<sup>2</sup>; *Purṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 232.4-1-5.
- (47) 『順正理論』卷一〇、大正二九、三八七頁下。
- (48) *Kośa*, p. 145, l. 17.
- (49) *Yasomitra*, p. 11, l. 29—l. 30.
- (50) 「経を量とす (*sūtrapramāṇaka*, *sūtraprāmāṇika*)、論を量としなから経部師 (*Sautrāntika*) である」という経部師の規定は、実のところ極めてわずかな資料にしか見出せない。筆者の知る限りではこのヤシューミトラと、基の『異部宗輪論述記』及び、いま扱う『俱舍論』の記述だけである。しかも『俱舍論』の記述は、経部師の規定を含んでいない。いずれにしてもこの種の記述で最も古いものは『俱舍論』であり、それ以前には見当たらないように思われる。このことは、経量部 (*Sautrāntika*) の起源を考える上で重要なことだと考えられる。第一章第五節(八七頁以下)参照。



- (51) *Kośa*, p. 146, l. 7—l. 8.
- (52) *Kośa*, p. 54, l. 15.
- (53) 山口益・舟橋一哉『俱舍論の原典解明—世間品—』二八五頁、注(4)参照。
- (54) *Kośa Tib*, Peking, Vol. 115, p. 179.1.1.
- (55) *Yasomitra*, p. 309, l. 3—l. 20; *Piṇḍarādhana*, Peking, Vol. 117, p. 232.4.8—p. 233.4.1.
- (56) *Sthiramati*, Derge, Tho 389a<sup>3</sup>—390b<sup>4</sup>.
- (57) 『順正理論』卷二九、大正二九、五〇五頁上以下。
- (58) 『俱舍論』卷一〇、大正二九、五三頁中。
- (59) 『成実論』卷五、大正三二、二七七頁下。
- (60) *Kośa*, p. 146, l. 14—l. 15.
- (61) *Kośa*, p. 146, l. 16—l. 17.
- (62) 『中阿含』卷五八、大正一、七九一頁中。
- (63) *Majjhima*, I, p. 293, l. 19—l. 28.
- (64) 水野弘元博士は、この經典を心・心所相應説を説いたものとされる。水野弘元前引書、二二五頁以下。
- (65) 毘婆沙師はこの *samvṛti* を *sahoppanna* (俱生) の意と解する。*Yasomitra*, p. 309, l. 25.
- (66) シェリーラータは、相應因、俱生因を認めない。すなわち  
又彼(上座)宗義心心所法不同時起。(『順正理論』卷一、大正二九、三九〇頁下)  
又上座説「諸行決定無俱生因」。(『順正理論』卷二五、大正二九、四二二頁中)
- (67) 『順正理論』卷一〇、大正二九、三八六頁中。
- (68) 同 卷一〇、大正二九、三八八頁下。
- (69) 同 卷一五、大正二九、四二〇頁下。
- (70) *Sarvadarśanasamgraha*, p. 19.
- (71) *Dīpa*, p. 47—p. 48.
- (72) *Kośa*, p. 146, l. 18—l. 20. 山口益・舟橋一哉前引書、二七五頁参照。

- (73) *Yasomitra*, p. 309, l. 31.
- (74) *de La Vallée Kōśa*, T. II, p. 107.
- (75) *Yasomitra*, p. 309, l. 31—p. 310, l. 3.
- (76) *Kōśa*, p. 84, l. 18—l. 19.
- (77) 『順正理論』卷一五、大正一九、四一八頁以下。

\*筆者には一つだけ懸念がある。それは、『大毘婆沙論』の譬喩者が、本節で推定した通りに果して、すべての心所の存在を心の現れとして否定したかどうかということである。本文に記した如く『大毘婆沙論』には、そのことは明言されていない。もし譬喩者がいくつかでも心所の存在を認めていたとすれば、彼らは心・心所の次第生起を説いているのであるから、シュリーラータの主張に極めて近いものになるであろう。しかしいまはこれ以上触れず、シュリーラータの心識論を考察したことで満足する。本節に関して筆者は、水野弘元博士『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』に多くの教示を得た。記して感謝する。

\*シュリーラータの三心所実有説は、後代のチベット文献にも伝えられている。御牧克己『経部師大徳 De can について』『印仏研』二九—二、八七八頁以下参照。

## 第五節 有漏・無漏の規定——心と身体の関係

第一、二節で物質(rūpa)の、第三、四節で心・心所(cittacetasika)の問題を考察してきたので、本節では、心と身体(肉体)の関連について上座の主張を検討してみよう。有部が肉体をどう考えていたか、それに反対する上座や譬喩者たちがいかなる主張をし、またこれがどのような問題と関わって発展していったかを、『俱舍論』『順正理論』などからうかがってみたい。結論からさきに言えば、有部は心と身体を別々なものとして区別し、身体はいかなる場合も汚れたものと規定する。これに対して上座・譬喩者・経量部は、心と身体を切り離さず、修行が進展するに従って

身体もともに淨らかな存在になると主張する。そして有部も後代になるとこれらの人々の影響によって身体の変化を唱えざるを得なくなった形跡がみられるのである。

## 一 有部による有漏・無漏の規定

まず有漏・無漏の語について考えてみよう。asrava(漏、パーリ語 asava)とは *av* (流れる) という動詞から派出する。恐らく元来は身体の各器官から漏出する汗・精液などの不淨物を指したと思われるが、すでに初期の仏教で煩惱(*kleśa*)一般の別名とされていた。しかし原始仏教聖典には、かなり多くの asava の語が見られるにもかかわらず、その用法は意外に限られている。これを整理すると

- ① *kāmasava* (欲漏)・*bhavāsava* (有漏)・*avijāsava* (無明漏) の三漏、または *dīpāsava* (見漏) を加えた四漏
- ② *asavānaṃ khaya* (諸漏已尽) などと漢訳される<sup>(1)</sup>
- ③ *khīṇāsava* (得尽諸漏) などと漢訳される<sup>(2)</sup>

以上の三点にはば分類できる<sup>(3)</sup>。

また漢訳阿含經典で有漏・無漏と訳される場合の有漏は、相当するパーリ語のニカーヤ經典では *sāsava* のことではなく、ほとんど *asava* であることも注意しておく必要がある。例えば漢訳で

若比丘得阿羅漢「尽諸有漏」。

は相当パーリ文では

*bhikkhū arahanto khīṇāsavaṃ vusitavanto.*

である。<sup>(4)</sup> 原始經典では *asava* と *anāsava* が相対立する概念として用いられていたので、漢訳者は *anāsava* の無

漏に対して *asava* を有漏と訳したのであろう。また漢訳阿含で「漏」「有漏」とあるものの相当パーリ文が *asava* でないことも非常に多い<sup>(5)</sup>。しかしながら原始經典に *sāsa* の語がないわけではない。 *Samyutta Nikāya* で五取蘊 (*pañcupādānakkhandhā*) や不放逸 (*appamāda*) を説明する箇所にあられている<sup>(6)</sup>。ただその回数が極めて少ない。以上のことから、原始經典一般では後のアビダルマでいう *sāsa* (有漏) の概念はまだ起こらず、煩惱を *asava* と名づけ、これを三または四種に分類し、これらを滅すること (*khaya*, *khina*) が涅槃への道であるとみなされていたということができよう。

仏教教理の発展にともない、*asava* は他の煩惱の異名の中で最も代表的なものともみなされるようになり、諸法を「淨らかなもの」「涅槃につながるもの」と「そうでないもの」に分類する上で、*sāsa* (有漏)・*anāsava* (無漏)の術語が造られたということができる。そして次第に精密な有漏法 (*sāsavadharmā*) の規定が試みられるようになった。説一切有部では、『大毘婆沙論』において次の五つを示している。

- ① 有漏法とは、諸有 (*bhava*) を養い損益し維持する法。これと相違するのが無漏法。
- ② 有漏法とは、諸有を生死の世界に維持相續させる法。これと相違するのが無漏法。
- ③ 有漏法とは、苦集二諦に趣く法。これと相違するのが無漏法。
- ④ 有漏法とは、苦集二諦に摂せられる法。これと相違するのが無漏法。
- ⑤ 有漏法とは、諸漏 (煩惱) を増長させる法。諸漏を損減させるのが無漏法<sup>(7)</sup>。

『大毘婆沙論』はこの直後に尊者世友 (*Vasumitra*)・大徳 (*Bhaddanta*)・尊者覺天 (*Buddhadeva*) の三者の有漏・無漏の規定をも挙げているが、いまそのうちの覺天の所説を引用しておこう。なぜなら彼の主張は、後に述べる有部の規定への反対説に極めて近いからである。

尊者覺天作「如是説」。「若法是有漏生長依処是有漏相。与此相違は無漏相<sup>(8)</sup>」。

これはまた旧訳『阿毘曇毘婆沙論』にも記されている。すなわち

尊者仏陀提婆説曰。「若処所能生、漏是有漏相。若処所不能生、漏は無漏相」<sup>(9)</sup>。

さて有部の五規定は、次の法勝(Dharmasēhin)の『阿毘曇心論』に至ると、その第五を用いて簡潔に要約された。

《有漏法とは、そこにおいて煩惱を生ぜしめる法である》<sup>(10)</sup>

すなわち法勝に従えば、人がその対象を認識したとき、その人の心に煩惱を生ぜしめるような対象としての法を有漏法というのである。この規定は優波扇多(Uṣṣanta)の『阿毘曇心論経』にも同様に受け継がれている<sup>(11)</sup>。法勝が他の四つの規定を顧みなかったのは、これらの四規定があいまいであり、また第五の規定に含められ得ると考えたからであろう。

法救(Dharmatrāta)は『雜阿毘曇心論』においてこの規定をさらに改めて

《有漏法とは、そこにおいて煩惱を増長せしめる法である》<sup>(12)</sup>

として、彼以前の「煩惱を生ぜしめる」を「煩惱を増長せしめる」としている。この規定は世親の『俱舍論』でさらに

《有漏法とは、その中で漏つまり煩惱が随増する(samānuserate, anuserate)法をいうのである》

と改められ、さらにまた

《無漏法に対しても煩惱は生ずる(upajyante)けれども、ただ生ずるだけで随増はしないから有漏ではない》<sup>(13)</sup>

と説明されている。世親の釈によれば、人が対象を認識するとき、その人の心に煩惱が増えていくような対象としての法を有漏法というのである。もし煩惱が生ずるだけで有漏法というのなら、悟りの智慧や涅槃の境地に対しても人は煩惱を起こすことがあり得るから、これらも有漏法になってしまう。しかしこれらに対しては煩惱は生じても増えていかないから、無漏法なのだ、というのである。しかし世親の「随増する(samānuserate)」と法救の「増長する(恐らく原語は vardhante であらう)」とは意味の上で全く変わるものではない。ただ世親は sāstava(有漏)の語により

近き samanuṣerate (随増する) を用いて、語源解釈を巧みに行ったにすぎないのである。

以上のように有部では有漏法について『大毘婆沙論』の五規定から『阿毘曇心論』『阿毘曇心論經』の「煩惱が生ずる」になり、さらに『雜阿毘曇心論』を経て『俱舍論』に至り「煩惱が随増する」に確定したとみてよいのである。有部がこのような規定をした意図は、一つには人間の身体はいかなる場合にも煩惱に汚された不浄なものであり、いずれは死滅する運命にある有限なものであることを示す点にあったと思われる。なぜならたとえ悟りを得て仏陀になった釈尊でも時には他者から非難され、その身体は病におかされ、死滅していったからである。それゆえ有部では、

〔意識・意根・法境の三を除いた〕残りの十五界は一向に有漏である<sup>(14)</sup>。

と主張する。人間や世界を形成する十八界のうち身体を含む十五界は、いかなる場合も汚れたものとみなすのである。

## 二 仏身に関する諸議論

このことは仏陀の身体が有漏か無漏かという議論にも明瞭に示されている。すでに『大毘婆沙論』には、「仏身は無漏なり」という大衆部 (Mahāsāṃghika) の主張が紹介され、有部は激しくこれを非難している<sup>(15)</sup>。前項で挙げた有部の五規定は、実はこの箇所に記載されているものなのである。大衆部のこの主張は、『異部宗輪論』などにも伝えられるこの部派の教義の大きな特徴の一つであり、大乘仏教が大衆部から起こったとみなす伝統的学説の重要な根拠になっている。

ところで『大毘婆沙論』のこの箇所は次のような文章で始まっている。すなわち

復次為<sub>上</sub>止他宗<sub>中</sub>顯<sub>中</sub>正理<sub>上</sub>故。謂或有執。「仏身無漏」。如<sub>上</sub>大衆部<sub>中</sub>。(中略)為<sub>上</sub>止彼意<sub>中</sub>顯<sub>中</sub>仏生身唯是有漏<sub>上</sub>。<sup>(16)</sup>

これによって我々は、『大毘婆沙論』の時代には、有漏・無漏の規定が、ただ仏陀の肉体に関する議論からのみ生

じたことを知るのである。この事実は重要だと思われる。なぜなら次項に述べるように、後の『俱舍論』の時代になると、仏陀ではなく阿羅漢の肉体の有漏・無漏が問題になってくるのであり、ここにアビダルマ仏教の教理の進展をみることができるからである。

しかしながら『俱舍論』にも仏身に関する記述がある。それは仏・法・僧の三宝に帰依する場合、何を仏宝の本質と考えるかという問題についてである。世親はここで有部の仏陀観を述べている。すなわち

《仏に帰依する人は、仏の本質をなす (buddhakaraka 仏を成り立たしめる) 無学法 (asaiksadharma) に帰依するのである。この無学法の優越性によって、かの依身 (ātmabhava) が仏といわれるのである。あるいはまたこの無学法を獲得することによって、一切を覚えることができるがゆえに、仏となるのである。さてこの法とは何であるか。

尽智 (kṣayajñāna) などとそれに伴う法である。色身 (rūpakāya) は「覚る」前も後も違はないから〔仏の本質ではない〕<sup>(17)</sup>》

仏を成立せしめる本質は、尽智などの無学法であって、身体は仮りに仏といわれるものにすぎない。ここで「色身は覚る前も後も違はないから」という文は、有部の肉体観をはっきりと示している。この考えの根底には、前項で述べた「身体は常に有漏である」という主張があると思われる。

有部のこの考えは、また僧宝にも適用される。すなわち

《僧伽 (saṃgha) に帰依する人は、僧伽の本質をなす有学・無学法 (saikāsaiksadharma) に帰依するのである<sup>(18)</sup>》

僧の本質も有学・無学の法であって、身体は含まれない。次に

《もしも無学法だけが仏ならば、何ゆえに如来に対して悪心をもって血を生ぜしめることから、無間業があるのか。〔それは、如来の〕所依 (āśraya) を破壊するから、こ〔の無学法〕もまた破壊されるのである、と毘婆沙師たちはいう。》<sup>(19)</sup>

如来(仏)の身体を傷つけ血を出させると、無間業を生ずる。しかしもし仏の本質が無学法だけで、肉体を含まないとしたら、肉体を傷つけても無間業などの苦果を得るはずはないではないか、という問に対して、有部は所依身を傷つければ、おのずから無学法も傷つくのだと答えている。この答の中に、心が肉体より大事であり、肉体は人間にやむを得ず付属しているものなのだという有部の思想をうかがうことができる。

これに対して世親は次のように反論する。<sup>(20)</sup>

《しかし論(sastra)は、「無学法だけが仏である」とはいいっていない。それではどういっているのか。「無学法は仏を成りたせる本質である」と「だけ」いっているのである。それゆえ、所依(āśraya)が仏たることを否定していないのだから、こ(の汝の所論)は強いて主張するべきでない。さもないければ、世間心に住する仏や僧は、仏や僧といわれないことになってしまう。また比丘を成りたせる戒だけが、比丘といわれることになってしまう。<sup>(21)</sup>》

世親によれば、もし仏と僧の本質が無学法などだけならば、彼らが定に入って悟った後、定から出て再び世俗の心を持ったときには、すでに無学法などを有していないのだから、仏とか僧とかでなくなってしまうではないかというのである。アビダルマの教義に従えば悟りの心(無学法や有学法)は、定に入っているときだけしか得られないからである。

次に右の『俱舍論』に対応する『順正理論』の記述をうかがうと、有部と異なる主張として大衆部、犢子部(Vātsīputriya)、尊者矩摩邏多(Kumārata)の三者が引用され、おのおの有部の立場から反論されている。このうちクマーラタの主張を紹介しておこう。

尊者矩摩邏多作「如是説」。「仏有漏無漏法皆是仏体。故契經説。『今者仏身衰老朽邁』。又世尊説。『我今重病生隣死受』。告阿難陀。『汝応爲仏於此數説鹽恒羅僧』。(中略)又饒益他方得名仏。饒益他者多是俗智。又諸仏用大悲爲体。此是有漏法。有情相転故。如是等類教理衆多。非無漏中可有斯事。故非唯無



漏仏法為<sup>(22)</sup>三仏体」。

このクマールラータの主張は、仏の本質は無漏法ばかりでなく有漏法も含まれる、というものであるから、さきにみた大衆部の仏の心も肉体も無漏という主張と、有部の仏の悟った心（無学法）は無漏だが肉体は有漏であるという主張の中間に位するということができよう。しかも彼の主張をさらに詳細にうかがうと、仏が有漏でもあるという理由は、

① 肉体に関しては、病に苦しみ、やがては死滅する有限のものであるから有漏である

② 心に関しては、衆生を救済するために、大悲などの世俗智（有漏智）を有するから有漏である

という二つになる。この二は有部の教理と何ら変わるものではない。ただ有部と異なる点は、これらを仏陀の本質に含ませたことにある。クマールラータは第一章に述べたように『大毘婆沙論』成立後の三世紀末か四世紀初頭の人物で、經量部（Sautrantika）の祖師と思われるシュリーラータ、『成実論』の作者ハリヴァルマン、『俱舍論』の作者世親らに大きな影響を与えたものと思われる。次項に関係があるので、その主張を紹介した。

## 三 阿羅漢の身体に関する譬喩者・經量部・上座の主張

我々はようやく、本節の主題に到達した。前項までみてきたところは主として、有部の有漏・無漏の規定とそれに基づく彼らの「身体は常に有漏である」という主張、そしてこれが『大毘婆沙論』以来、仏陀の肉体に関する議論の中から生じ発展してきた事実である。しかるに『俱舍論』には突如として、「阿羅漢の身体は無漏である」という主張があらわれる。すなわち仏陀ではない一般の修行者が、煩惱を断じて悟りに至り阿羅漢の境地に達すると、その心ばかりでなく身体までも汚れのない無漏になるというのである。

この主張は無表色が存在するかどうかという議論にてくる。有部によれば、人が極めて善い行為か悪い行為をな

すと、その瞬間からその人にはその影響力が恒時に働く。この力は目に見えないので無表 (avijāpiti) といわれ、身業と口業 (いずれも色<sup>11</sup>物質とみなされている) の結果生じたものだから色と考えられる。例えば極めて善い行為としては戒律を受け比丘になる場合である。戒律を受けた瞬間からその人には、寝ても覚めても比丘としての「防非止惡」の力が働く。これを無表色という。さらに他には、色界の定に入っている場合、また聖者が無漏の定に入っている場合にも、それぞれ「防非止惡」の力が生ずる。ただしこの二つの場合は、定を出れば無表色は消えてしまうという。ところで無漏定に入って得する無表色は、無漏でなければならない。

有部はこのように、善惡業が人に与える影響力として無表という色 (rūpe) を想定し、この実在を主張したのである。有部は善惡業の動機である意 (心) 業を重視しなかったわけではないが、なぜ無表を色と考えたかという点、無表は一たび生ずれば心に関係なく恒時に働くから、これを心とみなすことができなかったのである。そして重要なのはこの無表色が、人間の肉体とは全く切り離された色として考えられていることである。有部に従えば肉体は有漏である。しかし無表色には前述したように無漏のものもあるのである。

これに対して経量部の人々は、無表色の存在を認めなかった。彼らは意 (心) 業を重視して、無表色を用いなくとも善惡業の与える影響力を説明できるとした。彼らの説明は次項で述べたいと思う。

さて『俱舍論』において、有部は無表色の存在を証明せんとして「經典の中に無漏の色<sup>12</sup>という表現がある。我々の教義からいえば、色は常に有漏でなければならないから、この無漏の色とは無表色のことを指しているのである。それゆえ經典に記されている以上、無表色は存在する」と主張する。有部のいうこの無漏の無表色とは、先述したように聖者が無漏の定に入って得る無表色のことである。

これに対して経量部は①瑜伽行者 (Yogacīra) たち、②他の人々、の二者の主張を掲げて反対している。すなわち①「瑜伽行者たちは主張する。「無漏定においては、定の力によって生じた色は無漏である」<sup>(23)</sup>と。」

これは悟りを得て無漏の定に入っている聖者は、その定の力によって、今までとちがって無漏の肉体を得るという意味である。Yogacāra とはヨーガを習修する人という意味であるが、大乘仏教の瑜伽行派 (Yogacāra) と関係がある人々であろう。

② 《他の人々はいう。」「聖者 (arya) の色身 (rūpa) と外界 (bhāva) の色もすべて無漏である。漏の所依になっていないがゆえに」。(問) それなら経に「有漏法とは何であるか。眼乃至色である」などといっているのはなぜなのか。〔答〕これはまた漏を対治する性質ではないがゆえに有漏といわれるのである。(問) それなら「一法」が有漏にでも無漏にでもなってしまうではないか。〔答〕それでなぜいけないのか。(問) 相の雜乱 (saṃkara) があることになってしまいがゆえに。〔答〕〔この規定によって〕これが有漏であるならば、いかなるときにも無漏にはならないのだから、いかなる雜乱があるというのか。〔雜乱はないのである〕。》<sup>(24)</sup>

ここでいう聖者 (arya) とは、漏 (煩惱) をすべて断じ尽くした阿羅漢を意味することは明らかである。この主張に従えば、阿羅漢には漏が全くないからその身体は漏の所依 (よりどころ) になっていない。また外界の物質も漏のよりどころになっていない。それゆえ阿羅漢の肉体と外界の物質はいずれも無漏であるということになる。この主張が、後に触れるように先述した有部の有漏・無漏の規定とは異なるものに基いていることは明らかであろう。

しかしまた他方、この主張によれば、これら阿羅漢の肉体と外界の物質は、漏を対治する性質がないから有漏でもあるという。たしかに漏 (煩惱) を断じ対治するのは心の働きであり、色 (rūpa) <sup>(25)</sup> にはそのような性質はない。だから有漏であるという。一法を有漏とも無漏ともするのは相の雜乱があるように思われるが、彼らによればある見方からすれば一貫して有漏であり、他の見方からすれば一貫して無漏といえるのだから、矛盾はないという。しかし一法を有漏とも無漏ともみなすのには、何らかの理由があるに違いない。この理由についても後に考えてみたい。

いずれにしても『俱舍論』の時代には、有部の教理と違って、修行をして悟りに至った聖者の肉体は無漏になる

(すなわち淨らかなものになる)と主張した人々が存在したのである。ただし「瑜伽行者たち」の主張は、無漏定に入っている時だけ無漏であると考えられるのに対し、「他の人々」のそれは、阿羅漢の肉体は定に入っているでも定から出ても常に無漏であるという違いがある。

さて修行を積み重ね煩惱を断じ尽くした阿羅漢の肉体は無漏であると主張したこの「他の人々」とは誰であろうか。衆賢の『順正理論』をひもとくと、この主張が譬喩者の名のもとに引用され、激しく非難されていることがわかる。以下『順正理論』をみてみよう。

譬喩論師違理背經妄作是説。「非有情数離過身中所有色等名無漏法」<sup>(26)</sup>。

これに対して作者の衆賢は、有部の立場から反論している。

此必不然。違契經故。如契經言。謂「於過去未來現在諸所有色生長現貪或瞋或癡。乃至広説」。非有情数離過身中所有色等既能生<sup>(27)</sup>長有情貪等。云何無漏。

衆賢は經を引用し、經に「色に於て、煩惱を生長する」とあるから、色はすべて有漏でなければならないという。諸經によれば仏陀の時代、阿羅漢ばかりでなく仏陀の身体に対してさえ煩惱を起こした者があったではないか。

これに対して譬喩者は

彼(譬喩論師)計。「於言非境第七。是依第七。如油於麻為漏所依」故名有漏<sup>(28)</sup>」。

といい、經の「於」の語はサンスクリット語文法の第七格(Locative Case)ではあっても、対境(認識の対象)を示すものではなく所依(よりどころ)を意味するから、有部の有漏・無漏の規定は誤りであるとする。ここに至って我々は先述した『俱舍論』の「他の人々」(つまり譬喩論師)の「阿羅漢の肉体と外界の物質はすべて無漏である。漏の所依になっていないがゆえに」という意味をより明瞭に理解することができたのである。

この譬喩者の規定に対して衆賢は種々に反論し、彼らの矛盾を提示する。すなわち

又一切声皆<sub>レ</sub>應<sub>二</sub>無漏<sub>一</sub>。以<sub>二</sub>声定非<sub>一</sub>漏所依<sub>二</sub>故<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>應<sub>レ</sub>執<sub>二</sub>声定是<sub>一</sub>無漏<sub>一</sub>。<sup>(29)</sup>

声は有部に從えば有漏である。しかるに譬喩者のように「漏の所依にならないから無漏である」とすれば、声も無漏になってしまう。なぜなら声は一たび発せられれば、煩惱を有する人間を離れた空間に出ていくことになり、漏の所依にならないからである。

又諸異生身中善識<sub>レ</sub>心<sub>レ</sub>成<sub>二</sub>無漏<sub>一</sub>。非<sub>二</sub>漏依<sub>一</sub>故。<sup>(30)</sup>

また譬喩者の規定に従えば、異生(凡夫)が善の心を起こしている瞬間は煩惱は現れていないのだから、彼の善の心は漏の所依になっておらず、したがって無漏になってしまう。凡夫の心が無漏というのはおかしいではないか、というのである。

又顯色等糞穢酒等非<sub>二</sub>漏依<sub>一</sub>故<sub>二</sub>應<sub>レ</sub>皆<sub>二</sub>無漏<sub>一</sub>。<sup>(31)</sup>

またもし外界の物質がすべて無漏ならば、糞などの不淨物も無漏になってしまう。

又阿羅漢身は無漏不<sub>レ</sub>應<sub>二</sub>正理<sub>一</sub>。(中略)故阿羅漢身定有漏。由<sub>二</sub>契經言<sub>一</sub>。「無明所<sub>レ</sub>蔽貪愛所<sub>レ</sub>縛愚夫智者同感有身<sub>一</sub>。若(譬喩論師)謂「無明所<sub>レ</sub>感身滅余明所<sub>レ</sub>引身復続生。智者<sub>レ</sub>心<sub>レ</sub>無<sub>二</sub>無明貪愛所<sub>レ</sub>感有身<sub>一</sub>。便違<sub>二</sub>經說<sub>一</sub>。<sup>(32)</sup>

有部によれば阿羅漢(智者)も凡夫(愚夫)も、その肉体は有漏に定まっている。しかし譬喩者によれば、凡夫はたしかに無明(avidyā)に蔽われた肉体を有しているが、無明を断じた阿羅漢には、引き続いて明(vidyā)による別の肉体が生ずるという。すなわち修行を積んで煩惱がなくなると、今までの汚れた身体が、今度は淨らかな身体に生まれかわり、それが続いていくのである。これは重要な主張である。

さて『順正理論』はこの譬喩者の主張に続けて、上座の同様な主張をあげている。すなわち上座は

雖<sub>レ</sub>彼上座誤引<sub>二</sub>經言<sub>一</sub>「若諸<sub>レ</sub>必<sub>レ</sub>得有漏有取<sub>レ</sub>彼於<sub>二</sub>現法<sub>一</sub>不<sub>二</sub>般涅槃<sub>一</sub>」。又引<sub>二</sub>經言<sub>一</sub>「真梵離<sub>二</sub>諸漏<sub>一</sub>不<sub>レ</sub>染<sub>二</sub>於<sub>一</sub>世間<sub>一</sub>」。謂<sub>二</sub>獨覺世尊自在離<sub>二</sub>諸漏<sub>一</sub>」。此於<sub>二</sub>彼(上座)義<sub>一</sub>都不<sub>二</sub>相<sub>レ</sub>應<sub>一</sub>。<sup>(33)</sup>

として阿羅漢は心も肉体も無漏であることを強調している。さらに上座が

又彼(上座)起<sub>レ</sub>執依<sub>三</sub>訓詞門<sub>一</sub>謂。「与<sub>レ</sub>漏俱名爲<sub>三</sub>有漏<sub>二</sub>」。此积非理<sup>(34)</sup>。

として、*asava* (有漏)の語を文字通り *sa* (俱に) *asava* (漏)と解釈し、漏と俱なるものを有漏としたことを示している。この解釈はすでにみた『大毘婆沙論』の最初の四規定と同じくあいまいなものにみえるが、上座の意図はこれによって阿羅漢の肉体が無漏であることを示さんとするに於いたのである。

ところで『順正理論』はこの項の最後に上座の所説も含めて、次のように総括している。

又譬喻者唐攪<sub>三</sub>虚空<sub>二</sub>。十八界中前十五界一向有漏。經所<sub>レ</sub>説故。(中略)彼(譬喻者)言「我等不<sub>レ</sub>誦<sub>三</sub>此經<sub>二</sub>」。非<sub>下</sub>不<sub>レ</sub>誦<sub>レ</sub>經能成<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>樂。(中略)又彼(譬喻者)不<sub>下</sub>以<sub>三</sub>一切契經<sub>一</sub>皆爲<sub>レ</sub>定量<sub>上</sub>。豈名<sub>三</sub>經部<sub>一</sub>。<sup>(35)</sup>

すなわち衆賢は譬喻者と經量部を同一視している。また上座をも譬喻者の中に含めている。またこのような記述は『順正理論』の他の箇所にも認められる。<sup>(36)</sup>第一章で考察したように、この上座は經量部の祖師シュリーラータ(*Śrīlāta*)の可能性が多い。以上のことから、この主張は譬喻者・經量部・シュリーラータが共通してもっていたものであると確定してよいであろう。

さてこの項の最後に、右に紹介した主張がいかなる真意に基き、そしていかなる先駆思想に影響されて成立したものを考えてみたい。恐らく譬喻者たちは、有部の有漏・無漏の規定を改めること自体に情熱をもやしたのではなかっただろう。それはすでに『大毘婆沙論』において仏身の有漏・無漏問題が先行し、その結果として有部の有漏・無漏の規定が成立した事実からも推測できる。譬喻者・上座たちの真意は明らかに、修行を経て煩惱を断じた人は心ばかりでなく肉体も無漏であることを示したかったのである。そしてそのさい、先に触れた『大毘婆沙論』で有部の規定に反対した覺天のそれを採用し、自らの規定を作ったのだらう。覺天の規定は彼らのそれとほとんど同じように思われる。覺天は古来譬喻者の一人とみなされてもいる。

しかし彼らの「外界の物質も無漏である」という主張に関しては、筆者はまだ理解の外にある。恐らくこれは譬喩者・上座たちにとってもあまり意味のあることではなかったのではないだろうか。ただ彼らの規定から当然生ずることからとして添えられたものにすぎなかったのだと思われる。

最後に「阿羅漢の肉体は有漏でもある。漏を対治する性質ではないがゆえに」を考えてみよう。恐らくこれはかなり大きな意味をもっていたのではないか。それは有部でもいうように、肉体は有限でいつかは死滅するという事実による。しかも彼らが師と仰ぐクマラータさへも、釈尊の肉体の有限で有漏なることを多くの例によって強調している。阿羅漢の肉体なら、なおさらそうではないか。また「漏を対治する性質ではないがゆえに」という理由は、彼らが肉体はさとりに影響を与えるものではないと考えていたからだろう。

こう考えてくると、譬喩者たちは、前代の覺天やクマラータの主張を採り入れ参考にしながら、阿羅漢の身体は淨らかにして無漏ではあるが、それは生きている間のことだけであって、やがては死滅するものとみていたということができようであろう。

#### 四 『俱舍論』における「転依」などの記述

以上譬喩者・經量部・上座の「煩惱を断じ尽した阿羅漢の身体は、心と同じく、従来とは全くちがった淨らかにして無漏なるものになる」という主張をみてきたが、このような考えは従来あまり学界で指適されなかったように思われる。この主張は、アビダルマ思想のどこに位置づけられるのであろうか。『俱舍論』の中には、修行が進むにつれ身心がともに変化し、ついに煩惱を断ずると、従来とは違った全く新しい身心を得るに至るといふ説が散見される。しかもこれらの説がいずれも經量部または世親の唱えるものであることは、極めて興味がある。譬喩者たちの「阿羅

漢の肉体は無漏である」という主張はそれゆえ、これらの諸説と密接な関係があるものと思われる。以下『俱舍論』の記述を見ていこう。

(1)有部では、修行者が煩惱を断じて悟りを得ると、涅槃という実有の法が生じ、これが修行者の相続(身心)に具わる。このとき彼の相続(santana, santati)と涅槃という法とを結びつけるのは、得(āpatti)という別の実有の法である。この得は心でも物質でもない一種の力であり、心不相応行といわれるものである。それゆえ修行者の相続(身心)が、得という心不相応行の力によって、涅槃という無漏の法を具有すれば、この修行者は悟りに到達した聖者といわれるのである。このとき涅槃という無漏法を得するためには、相続の一部をなす修行者の身体が有漏であることは全く妨げにならない。簡単にいえば、汚れた有漏の肉体に関係なく、心だけが淨らかになり無漏になるのである。有部に従えば仏陀も阿羅漢もそうであった。ここに有部が心と身体をはっきり分けて考えていたことが示されている。

これに対して『俱舍論』の作者世親は、涅槃や得などの実有の法を認めない。涅槃とは煩惱がなくなった心の状態なのであり、得などの法で説明する必要はないという。そこで有部は「涅槃を修行者の相続に具有せしめる得がなければ、その修行者が聖者か凡夫かの区別がつかなくなるではないか」と反論する。以下は世親の答である。

《所依(āśraya)の差別によつて、この「煩惱の已断と未断の別」が成立する。なぜならば、聖者たちの所依は、見、修道の力によつて、見・修所断の煩惱の芽が再び生ずる力がないように変えられる(paravṛtta)からである。それゆえ、火に焼かれた米の如く、所依が煩惱の種子でなくなつたとき、「煩惱が断ぜられた」といわれるのである。》<sup>(37)</sup>

世親によれば、聖者と凡夫の区別は所依の違いによつて明らかであり、得の有無などで説明すべきではないという。所依(āśraya)とは六識のよりどころであるから、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根、つまり人間の身心(心と肉体)である。ここで重要なのはそれゆえ、煩惱は種子のかたちで身心に保持されているということ、凡夫が修行を積んで煩惱を断じ聖者になると、修行中に得た力により、彼の身心(心と肉体)は、再び煩惱が生じないように変る、というこ



とである。種子については後で述べよう。なお右の文脈で「聖者の所依(āśraya)が変えられる(parāvṛtta)」という表現について、これが大乘瑜伽行派の転依(āśrayaparāvṛtti)の先駆思想であることが、すでに学者によって指摘されている。<sup>(38)</sup>

ところでこの所論は『順正理論』では経主(Sūtrakāra)の名のもとに紹介されているから、『俱舍論』の作者世親の意見であると思われるが、<sup>(39)</sup>『順正理論』はそれに続けて

彼(譬喩者)由「憎」背对法義宗「於」聖教中「起」諸過患如「誹謗」得」。 (中略) 経主於「中雖」隨「自執」多有「所説」而無「所成」。所執種子理不「成故」。 (中略) 諸譬喩者多分於「中申」自所執諸法種子「惑」乱正義「令」不分明。<sup>(40)</sup>

と記していることから、世親と譬喩者を同列に論じていたことがわかる。

(2) 涅槃を得れば、その後は煩惱が永久に起こらず二度と輪廻をくりかえさないような身心を獲得することができる。すなわち

《「煩惱の」対治(pratipakṣa)を得ることによって、煩惱と後有(punarbhava)との生起とは永久に異なるような所依(āśraya)を獲得するがゆえに、「涅槃を得た」というのである。<sup>(41)</sup>》

これらの主張は『俱舍論』では経量部に帰せられている。

(3) 『俱舍論』の無表色の箇所、八支正道に関する議論が出る。有部によれば、無漏定に入っている聖者が定中で八正道を具えていられるのは無表色の存在によるという。なぜなら定中では言葉が発せず、身体を動かさず、また生命を維持するための乞食などもしないわけだから、正語・正業・正命の三支は存在しないはずであるが、実際には存在するからである。それは無漏定の中で聖者に無漏の無表色が生じ、この力によって三支を保ち、出定後につなげるというのである。これに対して経量部はいう。

《たとえ無表がなくても、道(定)に入った人は、このような種類の、「勝れた」意欲(āśaya)と所依(āśraya)を得る

のであって、これを得ることによって定から出た後も、再び邪語などを起こさず、正語など〔の三支〕を起こすのである。<sup>(42)</sup>

経量部は無表色を用いなくても、定中で得た勝れた意欲と所依によって説明できるとする。後代のヤシヨミトラはこの所依を明確に「これは転依 (astrayaparivṛtti) である」と釈している。<sup>(43)</sup>ここでは悟った聖者は、定中において勝れた身心(所依)を得、定から出ても淨らかな身心を維持できる、という点が重要である。

さらに『俱舍論』には、転依について次の二つの記述がある。

- (4) 《見道より出た人(聖者)は、一切の見所断〔の煩惱〕を断ずるがゆえに、〔彼には〕全、新、い、所依へ、の、変、化、(astrayaparivṛtti) による、無垢の (nirmala) 相、続、(saṃtati) が、起、こ、る。》
- (5) 《阿羅漢果より出た人(聖者)は、一切の修所断〔の煩惱〕を断ずるがゆえに、〔彼には〕全、く、新、い、い、所依への、変、化、(astrayaparivṛtti) による、清、浄、な、る (suddha) 相、続、が、起、こ、る。》<sup>(44)</sup>

ここには阿羅漢を含む一切の聖者(悟った人)が以前とは全く違った新しい所依(心と肉体)を得て、淨らかな生活をしつづけることが記されている。この場合の相続は、所依とはニュアンスが違うが、身心を意味することは明らかである。ただし阿羅漢と他の聖者を比べると、「清浄なる身心」と「無垢なる身心」という表現上の差異がある。これらの記述が大乗仏教の唯識説の唱える「転依」説の先駆思想であることは、すでに指摘されている。<sup>(45)</sup>

このような説は誰によってなされたのであろうか。『俱舍論』の諸註釈には触れられていない。恐らく作者世親の説なのであろう。また有部の説でなかったことは、『順正理論』の中で衆賢がこの箇所を、故意に異なった表現を用いて変えていることから明らかである。このことは後に触れる。いずれにしてもこれらの記述が、本節のはじめにあげた「阿羅漢の肉体は無漏である」という譬喩者・上座たちの主張に直接結びつくことは確かであろう。

## 五 世親の「種子」説と「相続の特殊な変化」説

以上で修行を積み悟りを得ると、心ばかりでなく身体もともに淨らかに変化するという文脈をみてきたが、いずれの場合も変化する身心は *asraya* (所依) の語で示されていることに注目しておきたい。

さて前項における(1)の例文で

所依が煩惱の種子でなくなったとき (*abijñhate asraye kleśanāṃ*)

とあることからわかるように、所依(身心)がそのまま煩惱の種子であり、所依が煩惱の種子でなくなったとき、所依は淨らかなものに変化するのである。それゆえ「転依」説は、「種子」説に基いているといえる。そこで『俱舍論』における種子の文脈を調べてみよう。

ところで有部の「三世実有」説を改めて考えてみよう。有部によれば法(*dharma*)は、過去・未来・現在の三世にわたって実在し、自己同一を保っているが、現在の瞬間だけしか作用を表して我々に認識されないという。新たに生ずる法が、すでに過ぎ去った過去から来ることはあり得ない。まだ起こらない未来から来るとしか考えられない。それゆえ法は常に未来から現在に引き出され、現在の一瞬だけ作用を表し我々に認識され、ただちに過去に落謝してしまふ。そして次の瞬間また新しい法が、未来から現在に引き出されると考えるのである。有部がこの有名な「三世実有」説を主張したのは、一つには刹那滅の理論を巧みに説明するためであり、一つには過去に行った業の果報が未来に生ずるには、過去の法が実在しなければならぬと考えたためであらう。

そこで有部は法を未来から引き出したり、一瞬だけ現在に固定させる力を必要とした。これが得などの心不相応行という法である。例えばある人に煩惱や善法が生ずるときには、その人の相続(身心)に煩惱や善法を具有せしめる得

が同時に現れ働くのであるという。

これに対して世親は「現在有体・過未無体」説を主張した。すなわち法は現在の一瞬だけ存在し、すぐに消滅する。未来や過去には存在しないという徹底した刹那滅の思想である。法は未来にも過去にも存在しない。ただ現在の一瞬だけにしか存在しないのである。この考えに従えば、例えばある人に煩惱や善法が生じたとき、これらが種子のかたちでその人の相続(身心)に保持され、ある条件が整うと未来に再び表面に現れるのである。ここに種子説が唱えられた理由がある。世親はいう。

- (1) 〈それゆえ、〔ある法の〕種子(bīja)がこ〔の相続〕の中で抜かれず、害されず、成長しており、活動力をもっているとき、〔この法を〕具有するといわれるのであって、〔得の如き〕別の実法があるのではない。さてこの種子とは何であるのか。名色(nāmarūpa)であって、果を生ずることにおいて直接に、または間接に、働く能力のある(samartha)ものである。〔種子によって〕相続が特殊に変化するがゆえに〔このことがいえる〕。この変化(pariṇāma)とは何であるか。相続(santati)が異なることである。この相続とは何であるか。因果となる三世の諸行である。〉<sup>(46)</sup>

世親はまず有部のいう得のような別法の使用を否定する。得は「三世実有」説にこそ必要なものだからである。次に種子を説明して「名色であって、果を生ずることにおいて、直接または間接に働く能力のあるものである」という。名色とは五蘊であり、人間の身心(sarīra)を意味する。それゆえ種子とは、例えば煩惱や善法が人の身心に保持され、条件によっては次の瞬間に(直接に)、または時間をおいて(間接に)、果を生じさせる能力のあるものであるということになる。この場合煩惱や善法などの心的要素が人の身心(nāmarūpa, āśraya)に保持される点が重要である。そして種子が表面に果を生じさせることを、相続の特殊な変化(santatiparināma)という。相続とは「因果となる三世の諸行である」と釈されているが、これは肉体と心を合わせた広い意味での五蘊の相続とも考えられ得るし、または善心・悪心の相続、つまり心相続だけを意味していたとも考えられる。諸註釈書にはこの説明がないが、しかし

『順正理論』では、衆賢は世親が心相続を意図していたと受けとったようである。すなわち自分に対する世親(經主)の反論の形で

天愛。非<sup>54</sup>汝解種子性<sup>55</sup>。前心俱生思差別故後心功能差別而起。即後心上功能差別說為種子<sup>56</sup>。由<sup>57</sup>此相續轉變差別<sup>58</sup>と紹介し、前心の思がさまざまに変化して後心が起こる能力を種子と説明している。もし相続が五蘊そのものを意味するのであれば、種子そのものである名色(身心)が特殊に変化することになるから、心とともに身体が変化して転依する説明には都合がよい。しかしもし心相続だけが特殊に変化するとすれば、身体まで変化する(転依する)理由を見出すのがやや困難になる。しかしその場合は、身相続と心相続が別々でも身と心は離れているものではないから、自動的に身体も心に従うと考えたのかもしれない。世親の「種子」説はこの点で明瞭に理解され得ないが、いずれにしても種子は名色であり、能力のあるものである、という表現を注意しておこう。

ところで世親のこの説に対して、『順正理論』は譬喩者の説とみなしている。<sup>(49)</sup>譬喩者はまた経量部の蔑称であると考えられる。世親が経量部の蔑称である譬喩者と同じ視されていたことは興味のあることである。

(2) 煩惱が種子(bīja)のかたちで保持されることは、次の記述にも現れている。

《またこ(の過去、現在)の二つの煩惱によって、この相続(santati)の中に、種子の体(種子法 bījabhāva)<sup>(50)</sup>が置かれ、<sup>(51)</sup>未来の煩惱の生起があるのである。こ(の種子の体)を断ずるがゆえに、こ(の煩惱)もまた断ぜられる。》  
この場合の相続も身心(五蘊)相続か心相続か明らかでない。

(3) ところが無表色についての『俱舍論』の次の二記述は、前述のものと大分異なっている。結論からいえば、ここでは心的要素が身・心の相続ではなく心相続だけに保持されて、未来に果を生ずると考えられている。有部では施者(信者)が受者(比丘)に布施すると無表色が生じ、福德が恒時に増えていくとする。これに対して経量部は、先代軌範師の意見をあげる。

《先代軌範師(Purvacarya)たちは次のようにいう。『実にこれは法性(dharmata)である。すなわち施者の施物が受けられるに従って、受者の〔得る〕功德の差別と〔他者への〕摂益の差別のゆえに、施者がたとえ〔布施をしたときと〕違った心をもつていても、その所縁である布施〔をした時〕の思(cetanā)に、熏習された(Obhāvita)施者の相続(santati)が、微細に特殊な変化(parīṇāmarisēsa)を得て、それによって未来により多くの果を生ずるための能力をもつもの(samartha)となる。』<sup>(52)</sup>

先代軌範師によれば、施者が受者に布施をした後に、受者が勝れた宗教的行為を行くと、布施をしたときの思が施者の相続に熏習し、施者の相続は微細に特殊な変化をして、その後は瞬間ごとに以前よりも多くの福德という果を生ずるのである。だから無表色などで説明する必要はない。

この相続とは何だろうか。普通「誰々の相続」といえばその身心を指すのだが、この場合はこの直後に「心・心所の相続(santāna)から、未来に果が生ずるが故に」<sup>(53)</sup>とあるし、また『順正理論』に上掲の『俱舍論』の文章を引用した後に

思業為<sup>(54)</sup>先後後心生説名「相続」。即此相続於<sup>(55)</sup>後後時<sup>(56)</sup>別別而生説名「転変」。即此無間能生<sup>(57)</sup>果時功力勝<sup>(58)</sup>前説名「差別」。

といているところから、この相続は心相続だけを指し、肉体の相続は含まれていないことがわかる。ところでこの文脈において

相続が、(特殊な変化を得て)果を生ずるための能力あるものとなる。

と、さきに種子についてあげた文脈の

名色は、(相続の特殊な変化のゆえに)果を生ずるための能力あるものである。

とを比べると、世親が名色(身心)から相続(心)へ主語を変えているのに気がつくだろう。ここに世親の微妙な心の変

化を知ることができる。

なお以前に挙げた煩惱や善法の種子といまの無表色を否定する説明を比べると、前者の果は以前表面に現れた果と違いがないのに、後者は前の果より後の果が次第に増えていつていることである。また後に掲げる異熟因・異熟果の業論との違いをみると、これらが隔時的で一回きりの因果関係であるのに対し、このたびのは間断なく何回も現れる関係なのである。

(4)これと全く同じ内容が、殺人の教唆者と使者(実行者)との関係で論じられている。有部によれば使者が殺人を実行した瞬間から、教唆者には悪の無表色が生ずる。これについて反対者はいう。

《「(の教唆)によって、他者(使者)の殺人の差別のゆえに、教唆者に微細な相統の特殊な変化が生じ、それによって未来にどんな場合にも、より多くの果を生起せしめる能力あるものとなる。」<sup>(55)</sup>》

この相統も直前のものと全同であるから心相統であり、肉体は含まれない。

(5)『俱舍論』『破我品』には世親の業論が示されている。有部は善悪業(因)からその果報(果)への過程には考慮を払わない。彼らは「三世実有」説であるから、過去に落ちた因は実在し、未来に果を生じせしめる力になると考えるからである。しかし世親は現在の一瞬だけが実在するとみるから、因から果への経過を別に説明しなければならぬ。

《業の》相統の特殊な変化のゆえに、〔未来に果が生ずる〕。種と果の如きである。例えば種から果が生ずると〔世間一般で〕いわれるようなものである。果は壊れた種からは生じないし、また果は種から無間に(anantaram)生ずるでもない。それではどうなのか。〔業の〕相統の特殊な変化のゆえに生ずるのである。あたかも〔種から〕芽、莖、葉などが次々と生じて最後に花が生じておわるがゆえに。(中略)さて「相統」(saṃtān)とは何か。「変化」(pariṇāma)とは何か。「特殊な」(vīśeṣa)とは何か。業を先として次々と起こる心の生起、これが「相統」である。その相統が他のものに変化して生ずるのが「変化」である。そして無間に果を生起させる能力あるものが、最後

に特殊な変化をする性質があるから、「特殊な変化」である。<sup>(36)</sup>

世親によれば因から果への経過は、「相続の特殊な変化」によって説明されるという。すなわち善悪業をなすと、相続が潜在的に（表面には現れずに）種々変化していつて、最後に特殊な変化をして表面に果として現れるのである。そしてこの相続(santati)とは「業を先として次々と起こる心の生起(cittaprasava)」であるという。世親やシュリーラータは業の本質を思(Cetanā 意志)という心的要素とみるから、その思を保持していく相続を心相続とみたのである。さきの無表色といまの業論の例文では、業因を保持するものはいずれも身心の相続ではなくて、心相続であった。心が変わると肉体も変化する理由は積極的には述べられていない。<sup>(37)</sup>

## 六 上座の「随界」説

『順正理論』の中に、上座が随界、または旧随界というものを主張したことが示されている。これを検討してみよう。

上座の随界は、心を保持し善心・悪心などを時に従って表面に顕し、また善悪業を荷って業果を現出させる働きである。また過去の記憶も司る働きをもつ。それゆえこれは世親や譬喩者の主張した種子とほとんど同じものといつてよい。この点から、上座は世親らと同様に有部の「三世実有」説に反対し、「現在有体・過未無体」説に立っていたことがわかる。

当時このような立場の人々が他にもいたらしい。『順正理論』において衆賢は

諸譬喩者多分於中申自所執諸法種子惑亂正義令不分明。復有諸師。於此種子處處隨義建立別名。或名「随界」或名「熏習」或名「功能」或名「不失」或名「增長」。<sup>(38)</sup>



と、種子、隨界、熏習、功能、不失、増長が同じ意味であることを示している。さらに衆賢は

此隨界亦同三經主所執種子義破。此旧隨界即彼種子名差別故。<sup>(59)</sup>

として世親の種子の別名であるとさえいっている。ところでこの隨界、旧隨界の原語は、筆者の調査の限りでは、『俱舍論』の諸註釈書に見出すことができなかった。さらに『順正理論』は漢訳しか現存しないので、文脈が不明なことが多い。それゆえ右に述べた『俱舍論』の世親の種子(bija)の内容と対比させながら『順正理論』を理解するか方法がないのである。

# 1 「隨界」の原語

まずはじめに隨界の原語を推定してみよう。前述のように諸註釈書にもこの語は見出せない。しかし世親らの唱えた種子と同義というから「隨界」の「界」は dhatu であると考えられる。『俱舍論』に四大種のうち一つの大種だけしか表面に現れないようにみえるが、他の三つの大種も存在しているという証明のなかで

「他の人々はいう。「残りの三大種が存在するのは種子として(bijas)であって、自体として(svarūpas)ではない。世尊は「この木のあつまりの中に、種々の界(vividha dhatavah)がある」といわれたからである」<sup>(60)</sup>

として、dhatu を bija と同一視しており、ヤショミトラはこの「他の人々」を経量部の人々と釈しているからである。<sup>(61)</sup> もっとも右の經文の引用は単なる譬喩を示すためのものかもしれないが、しかし当時經量部が dhatu を「表面には現れないで内にかくれて存在するもの」と考え、これを bija の意味にとっていた形跡をうかがうことはできよう。またすでに指摘されているように、大乘瑜伽行派の諸論書には dhatu を bija とみなしているものが多い。しかしこれも世親の bija に影響されて記されたものかもしれない。しかし今は dhatu は bija の意味であると考え、<sup>(62)</sup> 先へ進んでいこう。それゆえ、「隨界」の「隨」は anu として、隨界の原語は學者の推定するように anudhatu

であると考えられる。『順正理論』で衆賢が上座の随界を批判して

然随界名<sub>レ</sub>応言<sub>二</sub>随過<sub>一</sub>。無量過失所<sub>二</sub>随逐<sub>一</sub>故。觀<sub>レ</sub>彼(上座)但欲<sub>レ</sub>破<sub>レ</sub>聖教<sub>二</sub>故壞<sub>二</sub>正理<sub>一</sub>故矯立<sub>二</sub>此名<sub>一</sub>。<sup>(63)</sup>

として随界は随過(恐らく原語は *anudosa* であろう)であるといつてもよい、と皮肉を述べている。*anudosa* と *anudhatu* は発音が似ている。それゆえ随界の原語は *anudhatu* であつたろう。そして衆賢が随過を「無量の過失に随逐されるもの」と述べているように、随界 (*anudhatu*) も「多くの界 (*viā*) に随逐されるもの」と考えてよからう。つまり随界とは「多くの界 (*viā*) に従い付かれました」という意味であらうと思われる。次に随界の内容を『順正理論』の記述からみていこう。

## 2 「随界」の内容

①『順正理論』卷一八には、上座の随界が因縁性であることが示される。この箇所では經典に四つの縁性があるとし、そのうちの因縁性 (*hetupratyaya*) を有部の立場から説明し、これは六因のうちの能作因 (*kāraṇahetu*) を除いた五因のことであると示され、次に上座の随界が紹介される。

然上座言。「因縁性者、謂旧随界。即諸有情相統展轉能為<sub>二</sub>因性<sub>一</sub>。彼(上座)謂。「世尊契經中說。『<sub>レ</sub>應知如是補特伽羅善法隱沒惡法出現。有<sub>二</sub>隨俱行善根未斷<sub>一</sub>。以<sub>二</sub>未斷<sub>一</sub>故從<sub>二</sub>此善根<sub>一</sub>猶<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>可<sub>レ</sub>起<sub>二</sub>余善根<sub>一</sub>義<sub>上</sub>。隨<sub>レ</sub>俱善根即旧随界。相統展轉能為<sub>二</sub>因性<sub>一</sub>。如<sub>レ</sub>斯等類說名<sub>二</sub>因縁<sub>一</sub>」。<sup>(64)</sup>

上座によれば、有情の相統(原語は恐らく *samīti* か *samītiāna* であり、これは人間の身心全体を示しているであろう)が展転して、因縁性となり、これ(相統)が旧随界であるという。展転とはサンスクリット語で一般に *paraspara* (互いの) *parampara* (次から次へ継続した) *anyonya* (互いの) *utarotiara* (絶え間なく続いた)などの訳語であるが、この場合は恐らく *parampara* とか *utarotiara* の意味であらう。それゆえ右の文意は「人間の身心は次から次へ続いて存在

するのだが、このように次から次へ続いていく原因(因縁)は人間の身心(相統)そのものが荷っており、それゆえこの身心(相統)そのものが因縁性であり、これを旧随界という」ということになる。例えば表面に現れずに存続している善根から他の善根が表面に現れるとき、前の善根は過去において絶えず存続していたので旧(恐らく原語は *pūva* であろう)随界というのである。これにより随界とは、人間の身心(相統)そのものであり、これがまた自らを次から次へ絶え間なく存続せしめていく因になっているので、善心や悪心が交互に表面に現れるのもこの随界のためである、ということがわかる。

それゆえこの随界とは右にみた世親の種子と同じようなものである。世親は煩惱や善法の種子を名色 (*nāmarūpa*) そのものとみなし、これによって善心や煩惱が次から次へと生ずると考えた。名色も人間の身心を意味する。種子と随界の違いは後に述べよう。

② つぎに『順正理論』は、上座の随界が業を荷う六処であると記している。

(上座) 此旧随界体不可説。但可説言。「是(随界)業煩惱所熏六処感<sup>(65)</sup>余生果<sup>(65)</sup>」。

但上座等擅立<sup>三</sup>此名<sup>一</sup>。又彼(上座)許<sup>三</sup>何諸業煩惱所熏六処感<sup>(65)</sup>余生果<sup>(65)</sup>。すなわち上座によれば、旧随界とは業や煩惱に熏習された六処であり、これが因となって人は次の世に生まれかわるのであるという。この六処とは眼・耳・鼻・舌・身・意の六処であろうから、人間の身心を意味し、これは右に述べた相統としての随界と変るものではない。

この文だけからでは、さきにあげた世親の異熟因・異熟果と同様と思われる。つまり世親は業の本質たる思が心相統に熏習され、その心相統の中で表に現れないままに刻々と変化し——あたかも種が葉や花に変化するように——そして最後に特殊な変化によって表面に果を生起させる——ちょうど種が最後に果実を結ぶように——のであると考えた。ところが上座の業論はこれと大変異なっている。

結論をさきに述べれば、上座の業論は、業や煩惱を荷った六処たる随界が、無間に (anantaram) 次々と (parapi-paryena)、業果を表面に出し続けていくのである。次刹那の随界はそれゆえ前刹那と少なくとも幾分はちがうであろう。それがまた次の刹那の六処を生ずる因になっている。このような業論は、有部や世親の唱える隔時的で一回限りの善悪業の因果関係 (異熟因・異熟果) とは全く違っている。すなわち

又上座等唯執<sub>上</sub>諸法從<sub>上</sub>無間<sub>上</sub>生<sub>上</sub>。<sup>(67)</sup>

又彼上座等執。「有<sub>上</sub>法体<sub>上</sub>雖<sub>上</sub>經<sub>上</sub>劫滅<sub>上</sub>而自相統展轉相仍猶為<sub>上</sub>因性<sub>上</sub>」。<sup>(68)</sup>

これによれば異熟因・異熟果の関係が無間に次から次へ生じているのである。これに対して衆賢は反論している。すなわち

(衆賢) 若上座許<sub>上</sub>唯自相統生起決定得<sub>上</sub>為<sub>上</sub>因縁<sub>上</sub>云何復許<sub>上</sub>善不善法為<sub>上</sub>因縁<sub>上</sub>生<sub>上</sub>無記異熟<sub>上</sub>。非<sub>上</sub>善不善隨界為<sub>上</sub>因可<sub>上</sub>生<sub>上</sub>無記<sub>上</sub>。相統異故。若善不善無間能生<sub>上</sub>無記異熟<sub>上</sub>此中応<sub>上</sub>説<sub>上</sub>何故云何善不善為<sub>上</sub>因生<sub>上</sub>無記異熟<sub>上</sub>。<sup>(69)</sup>

有部の教義に従えば、善か悪の異熟因から無記の異熟果が生ずることになっている。しかしもし上座のように連続して無間に異熟因・異熟果の関係が生ずるとしたら、次刹那の異熟果は無記であるはずだからその次の刹那のために異熟因にはなり得ないではないか、という非難である。

この上座の業論に対しては世親も反対であったことは明らかである。『俱舍論』『破我品』中に示される彼の業論を再び示そう。

〔業の〕相統の特殊な変化 (samtatiparinamaviseṣa) のゆえに「未来の果が生ずる」。種と果の如きである。例えば種から果が生ずると「世間一般で」いわれるようなものである。④果は壊れた種からは生じないし、また⑤果は種から無間に (anantaram) 生ずるのでもない。それではどうなのか。⑥〔業の〕相統の特殊な変化のゆえに生ずるのである。』

この記述のうちで⑧「果は壞れた種からは生じない」は、アトマンの存在を信ずる人々への反論かまたは「過去に落ちた業因から未来の業果が生ずる」と唱える有部への反論かであることは大体理解できる。しかし⑨「果は種から無間に生ずるのではない」については、註釈書も沈黙しており、從來この背景がわからなかった。しかし上座の右のような業論が理解されたので、この部分は随界を唱えた上座に対する反論であることがわかるのである。そうであれば世親は『俱舍論』を造ったとき上座の「随界」説を知っていたことになり、したがって世親の「種子」説は上座の「随界」説よりも新しいということになる。そして、⑩「相続の特殊な変化のゆえに生ずるのである」は世親個人（あるいは無著らの瑜伽行派）の創見ではないかと思われるのである。少なくともアビダルマ論書において、この説は世親がはじめて唱えたものである。『俱舍論』『随眠品』において世親は、有部が「業の果があるから、過去、未来は存在する」というのに対して

《經量部の人々(Sautrantikas)は、過去の業から果が生起することを認めない。それではどのようにしてか。それ(業)を先とした特殊な相続(santānaviśeṣa)より業果が生ずることを、『破我品』(ātmanvadapratishedha)において、我々は説くであろう。》<sup>(70)</sup>

と述べ、いちおうはこの主張を経量部に帰しているが、「破我品において、我々は説くであろう」と、自己を強調している。あるいは世親が自らを経量部の一員であると考えていた傍証になるかもしれない。

③ところで上座は善根や業(思)や煩惱が随界(相続・六処つまり身心)に熏習される(つまり保持される)と考えるのであるが、しかし善根や思や煩惱は心的要素である。そこで上座は具体的にはこれらの心的要素は、六処(身心)の中の心に保持されると考えた。そのことは衆賢の次の非難の文の中に示される。

又彼(上座)応説。若一心中有多品類心界随逐何縁從此多心随界後時但起一品類心。<sup>(71)</sup>

衆賢は上座に対して、もし一心の中に多種類の心界が保持されるならば、なぜこの随界から一種類の心しか表面に

現れないのか、これに答えよと迫っている。我々は以前に、界(dhātū)は種子(bīja)の意味であると規定した。それゆえ右の文の「心界」も、心的要素が種子になったものとみることになろう。だから「一心中に多品類の心界有り」とは、六処中の意処(心)の中に多くの心的要素(善根・思・煩惱など)が種子の形で保持されていると理解したい。それゆえ

又彼上座如何可執言。「一心具三種種界熏習一心多界」と。<sup>(72)</sup>

の文も、上座が「一心が種々の界(界)を具え、すなわち一心に多くの種子を熏習する」と主張したと理解され得る。すなわち上座は身心(六処・相統)全体を随界と呼んではいるが、具体的にはその中の心の中に種々の心的要素としての種子が保持されていると考えたのである。これはまさに世親の「種子」説と軌を一にする。世親は善心や煩惱の種子を名色(nāmarūpa)と呼び身心全体とみなすけれども、具体的にはそのうちの心の相統に善心・煩惱が保持されるとしたことは、右にみてきたとおりである。もっとも世親は業を荷う異熟因の説明では種子の名を出さないが、業果が生ずるときは「相統の特殊な変化」(相統転変差別 samāpārīṇāmarīṣa)によるといっている。そしてこの相統を心の相統と考えている。

④『順正理論』巻一九には、上座が随界は等無間縁であると主張したことが記されている。有部の規定によれば、等無間縁とは前刹那の心・心所が次刹那の心・心所に出現の道をあけてやる因である。すなわち前刹那の心・心所は次刹那の心・心所の等無間縁になるという。それゆえ有部では、等無間縁は心・心所にのみ限られる。しかるに上座は、色(rūpa)にも等無間縁はあるという。このような主張は当時他の人々によってもなされていたらしい。『順正理論』は上座の他に譬喩者の主張をあげている。

譬喩論師説。「諸色法如三心心所法三有二等無間縁」。見三乳酪種花生三酪酢芽果一如三心心所三前滅後生。故知諸色有<sup>(73)</sup>此縁義。又無經說唯心心所能為<sup>(73)</sup>此縁。故立<sup>(73)</sup>此縁定非色<sup>(73)</sup>者是虛妄執」。

譬喩師によれば色も心・心所と同じく等無間縁になるという。

ところで『俱舍論』では有部の立場から、なぜ色が等無間縁になり得ないかがある大徳 (Bhaddanta) が説明している。<sup>(74)</sup>『順正理論』はこれを同様に引用した後に、これに対する上座の反対意見をあげている。その最初の書き出しは次の通りである。すなわち

然彼上座対<sub>二</sub>自門人<sub>一</sub>於<sub>二</sub>此義中<sub>一</sub>妄有所詰謂。「色亦与<sub>二</sub>心心所<sub>一</sub>同。」<sup>(75)</sup>〔後略〕

つまり衆賢はこの大徳を上座の同門人 (自門人) とみなしたのであるが、後世の註釈書はこの大徳を経量部の法救 (Dharmatrāta) と釈している。<sup>(76)</sup>このことは上座が經量部の人であることを示す傍証になるであろう。

さて上座は等無間縁についていう。

然彼上座復作<sub>二</sub>是言<sub>一</sub>。「等無間縁謂前生法令<sub>二</sub>無間法獲<sub>二</sub>得自体<sub>一</sub>。」<sup>(77)</sup>〔中略〕色心無間有<sub>二</sub>色心生<sub>一</sub>。俱是前生令<sub>二</sub>無間法獲<sub>二</sub>得自体<sub>一</sub>」。

彼によれば等無間縁とは、前生の法が無間に次刹那の法を得させるための働きをもつ。そして心ばかりでなく色 (身体) も一緒に (俱に) 等無間縁になる点が注目される。この上座の主張を衆賢は、色と心が交互にその出現の道をあけると受けとっている。すなわち

豈可<sub>二</sub>即說<sub>二</sub>色心互作<sub>二</sub>等無間縁<sub>一</sub>。然不<sub>レ</sub>應<sub>レ</sub>許<sub>二</sub>互為<sub>レ</sub>縁義<sub>一</sub>。謂色与<sub>レ</sub>心相続各別。如何互作<sub>二</sub>等無間縁<sub>一</sub>。<sup>(78)</sup>

衆賢は色と心は相続が別であるから、色と心が互いに等無間縁になることはあり得ないという。この衆賢の上座説理解は、上座説そのものとややちがうように思われる。<sup>(79)</sup>上座説は色と心が俱にはあるが、それぞれ色と心に対して等無間縁になっているという意味に取り得る。しかし衆賢がこのように理解したのは、上座がこのように言ってもおかしくはない教義上の理由があったか、または当時上座の主張は仏教界ではこのように受けとられていたかだと思われる。上座の主張は色相続と心相続を交流させている点で極めて注目されるのである。

ところで上座の随界は人間の相続 (六処) を無間に生起させ続けるものであった。そしてその働きは随界が因縁をも

っているからである。しかしそれなら等無間縁というもう一つの働きをなぜ加えたのであろうか。衆賢もこのことを問題にしている。<sup>(80)</sup>

この理由は、身・心の密なる相互関係を示すためである。本節のはじめに、上座たちの「阿羅漢の身体も無漏である」という主張や、これに密接な関係のある転依説を紹介したが、これらが論理的に完成されるためには、色・心等無間縁説が必要だったのだと思われる。これは後に考察する経量部の色心互熏説とも軌を同じくしている。ただし世親は彼の「種子」説において、このことに関説していない。世親は恐らく身体は常に心とともにあるのだから、このような理由を付さなくてもよいと思ったのであろう。

⑥随界はまた所縁縁(alambanapratyaya)に関連して説明されている。そしてここでは随界は対象を認識し、または過去の事物を記憶する働きを荷わされている。所縁縁とは有部に従えば、心・心所が所縁(対象)を認識するための縁であるから、一切法である。しかるに上座はこのような所縁縁の存在を認めない。<sup>(81)</sup>なぜならば有部は対象を認識するとき、根・境・識の三事が同時に存在すると考えるのに対して、上座は根と境が第一利那にあり、識は第二利那に生ずるとするから心・心所は対象を現量(pratyakṣa)では捉えられず、比量(anumāna)でしか捉えられないのである。このことは第二章第四節の中で詳細に論じた。上座の認識論では一利那の遅れにしても識は対象の後に生ずるのだから、直接には対象を認識できないことになる。上座はこの一利那の間の認識を随界に荷わせ、次利那の識(これも随界である)に受け渡す働きを与えている。過去を記憶する場合は、この一利那がさらに長い時間になるが、随界の働きの内容は同じである。このように考えると、随界は唯識の阿頼耶識に近いもののように思われるが、しかし随界は常に身心全体であることを忘れてはならない。

### 3 随界と種子



この項の最後に、上座の随界と世親の種子の同異をみておこう。多くの点でこの二つは類似している。世親は上座（シュリーラータであろう）の「随界」説に影響されて「種子」説を形成したのであろう。ところでその前に、世親は『俱舍論』において種子法（*bijabhava* 種子の体）と種子（*bija*）の二語を違った意味に使っていたことを確認しておきたい。この二つの区別は、最近学者によって指摘された。<sup>(28)</sup>これは大きな発見であると思われる。簡単にいえば、『俱舍論』の世親においては *bijabhava* とは、過去の善法や煩惱など個々の法が心相統に熏習したものをいい、*bija* とはその心相統と身体（身相統）とを合わせた *namarūpa*（身心）そのものをいうのである。

まず同じという点では、種子と随界とはその構造が全く同一である。世親においては過去の個々の法（心的要素）が心相統に熏習したものを *bijabhava* というが、心相統と身体（身相統）の合した *namarūpa*（名色＝身心）を *bija* といい、これは能力を有する（*samartha*）。上座においては過去の個々の法（心的要素）が心に熏習したものを *dhātu*（＝*bija*）というが、心と身体（身相統）の合した *sādhātana*（六処＝身心）を *anudhātu* といい、これは因縁・等無間縁を有する。つまり *bijabhava* と *dhātu*, *bija* と *anudhātu*, *namarūpa* と *sādhātana*, *samartha* と *pratyaya* がそれぞれ対応するのである。

しかし世親は次第に心相統に傾き、業や無表色の記述では肉体を伴った *bija* の語を用いなくなり、自らが創見したと思われる *santati* *pariṇāma* *viśeṣa* 説によってすべてを説明するようになる。恐らくこの場合も *santati* に熏習する個々の法は *bijabhava* であると考えていただろうが、*namarūpa* の方は考慮に入れなかったのである。

さて両者の異なる点は、世親においては善悪心などの刹那刹那に相統する法についてのみ *bija* の語を用い、業の因果の説明にはこれを用いなかったのに対し、上座はこのいずれの場合にも *anudhātu* の語を使っている。さらに上座の異熟因・異熟果の関係は無間に生じ、無間に相互が因果となりつつけるものであり、世親の隔時的・一回限りの因果関係とは異なるものである。世親は恐らくこの欠点を改めるために、*santati* *pariṇāma* *viśeṣa* 説を工夫したのであろう。また上座においては、*anudhātu* が色心相互の等無間縁であり、さらに過去の対象を認識する働きを荷った

の対し、世親においてはこれを取り入れなかった。

anudhātu とは「dhātu に従うもの」「dhātu を有するもの」の意と考えられるから、bija を蔵する阿頼耶識(āla-yavijñāna)にも近いものと考えられる。

## 七 色心互熏説

心と身体の相互関係の説明は、『俱舍論』に二箇所あらわれる。これを考察してみよう。

(1) その一つは無想定(asaṃjñasamāpatti)・滅尽定(nirodhasamāpatti)についての記述に存する。無想定とは凡夫(特に仏教徒以外の外教の人々)が、涅槃の境地と思い誤って入る無心定であり、滅尽定とは悟った聖者がただ心を休めるために入る無心定である。この二定に入った人には、心は全く起こらない。ところでこの二無心定から出るとき、一体どうして再び有心の状態にもどるのだろうか。有部はこれについて、入定前の心が出定後の心の等無間縁(samanantarapratyaya)になるからだという。どんなに長い間無心定に入り心が断絶していても、心・心所の相続は等無間縁によって有部は説明する。すなわち

《さて長い間断絶していた心から、どのようにしてまた再び心が生ずるのか。毘婆沙師(Vaiśaṣika 有部)たちはいう。「過去の心が存在するから、〔その心が再び生ずるための〕等無間縁となる」と》<sup>(83)</sup>  
これに對して他の人々が反對する。

《他の人々はいう。「一体何ゆえに、無色界に生まれた人々に、色がたとえ長い間断絶していても、色がまた再び生ずるのか。それ(色)は心から生ずるのであって、色からではない。それと同様に〔当面の問題について〕心もまた、この有根(sendriya)の身(kāya)からだけ生ずるのであって、心から生ずるのではない」。先代軌範師(Purvācārya)

たちはいう。「なぜなら、これら心と有根身の二つは、互いに種子となる(ananyabijaka)からである。」<sup>(84)</sup>

他の人々はこの問題に答える前に、無色界に生まれた人が再び欲界や色界の有色界に生まれ変わる場合、どのようにして肉体を得るかを説明する。この場合は有部のいうように等無間縁では説明できない。なぜなら等無間縁は、心所の相続に限られるからである。<sup>(85)</sup> それではどう説明するのかというと、無色界に生まれる前の色(肉体)が種子の形で無色界の心に残り、その心から再び、無色界を出た後の色が生ずるという。それと同様に当面の問題についても、無心定に入る前の心が無心定に在るときの色(肉体)に種子として残り、その色から再び、定を出た後の心が生ずるのである。

ところでこの文の終りに、先代軌範師の説として「心と有根身(肉体)とは、互いに種子になる」と示されている。これは従来伝統的仏教学では「色心互熏説」と称されるものである。文脈からみればこれは先の「他の人々」と同一人物ともみうけられ得る。ヤシヨミトラはこの「他の人々」を経量部とみなしている。<sup>(86)</sup> プールナヴァルダナは「先代軌範師」を経量部とし、ステイラマティはこれを先代の経量部(Purva-sautrantika)と解している。<sup>(88)</sup> このように諸註釈書はいずれも、この二者を同一人物とみなし、経量部に比定しているのである。

(2) さてこの「他の人々」の意見の前半の部分は、他の箇所より詳細に示されている。

《さて何ゆえに、こ(の無色界)より下(の欲・色界)に生じた人々に、多劫によって断絶されていた色(rupa)から、再びまた色が生ずるのか。色の生起は心からである。色は心だから生ずるのであり、〔心は〕色の異熟因(vipakaetu)によつて熏習される(paribhāvita)がゆえに、色の獲得が起くるのである。》<sup>(89)</sup>

すなわち無色界に生まれる前の色(肉体)が無色界の心に熏習して色を保持させ、これが異熟因となつて下二界に生じたときの色を生ぜしめるのである。この説をプールナヴァルダナは、経量部のものと釈している。<sup>(90)</sup> 後代の註釈者に従う限り前項と合わせて経量部の説と確定してよいだろう。

以上で經量部が、色↓心↓色、または心↓色↓心の関係を種子の熏習によって説明したことをみてきたが、このことは重要であると思われる。なぜなら従来あげてきた譬喩者・經量部・上座の主張では、心が肉体に影響を与えることはあっても、その逆はなかったからである。ここにはじめて色と心が同等の価値をもって同列に論じられたのをみるのである。

有部は心と肉体を切り離し、心は悟っても肉体は常に汚れたものと考えた。これに対して譬喩者・經量部・上座は、心が悟れば肉体も淨らかになるとみなした。そしてごく限られた問題ではあるが、色を心と同列に置いて論じもした。しかし右に掲げた彼らの所論は、色心互熏説を除いては、心の色に及ぼす影響ばかりであることは注意されねばならない。經量部の人々が「心が無漏の人は、その肉体も無漏である」と主張せざるを得なかったのは、肉体は心と常に結びついており、実際に切り離すことができない存在とみなしていたからだろう。經量部にとっても肉体は有限で悟りの構造に影響を与えるものではなかった。彼らが阿羅漢の肉体を無漏としながらも、「漏を対治する性質ではないから、有漏でもある」としたこともあるものがある。

さてこの項の最後に、もう一つ記さねばならないことがある。すべての煩惱を断じて阿羅漢になると、その身心がともに無漏にして淨らかな存在に変化するという思想は、「所依が変化する」(āśrayapariṭṭi 転依)という表現によって示される。このことは右にみてきた通りである。しかし凡夫においても心のあり方によって、その身が変化するところがあるのではなからうか。実は筆者ははじめひそかに、この考えを示す表現が「相続が特殊に変化する」(saṃtatiṭipariṇāmaṇiṣesa)であり、この表現は先の「所依が変化する」思想をも包括するものではなからうかと予想していた。āśraya-pariṭṭi(転依)と saṃtati-pariṇāma(相続転変)との対比はいかにも魅力的ではないか。しかしこの試みは成功しなかった。たしかに āśrayapariṭṭi は「世親の『種子』説や『相続の特殊な変化』説、さらに上座の『随界』説」に関係がある。しかし saṃtatiṭipariṇāmaṇiṣesa は明らかに心相続のみを意味していることが多かった。アビ

ダルマ論師にとって *santati* は *āstaya* は明瞭に名色(身心)を示すものではなく、むしろ心の流れを意味していた。わずかに経量部の「色心互熏説」と、上座の「色も等無間縁である」という主張の中に、身心の結びつきが考慮されたのである。

## 八 有部の發展説

有部は心は悟っても、肉体は常に有限で汚れたものと考えていたが、この考えを徹底できたのだろうか。例えば仏陀の身体的特徴である三十二相などはどう考えていたのだろうか。有部の所伝といわれる『中阿含』『雜阿含』やアビダルマ文献をさらに詳しく調査する必要があるだろう。

『俱舍論』と比較して『順正理論』をみると、たしかに有部にはいくつかの点に関して新しい發展説があった形跡がある。例えば上述した転依の二記述に関して、作者衆賢は世親の説を故意に変更して

見道より出でたるもの。謂わく、此の道の中には、能く一分の無始流転の超ゆる能わざる所の三界の輪廻の生死の根本を超ゆ。此の道より出でて、勝淨の身の相續有りて生じ、能く勝業を生ず。

修道より出でたるもの。謂わく、此の道の中には、能く一分の生死の根本を超ゆ。余は前に説くが如し。<sup>(91)</sup>

としているがしかし、悟りを得た聖者が「勝淨」なる身体を有し「勝業」を生ずることを記している。「勝淨の身」が無漏の身体を意味しているかどうか不明だが、いずれにしても心が悟れば肉体も勝れたものに変化する意であることはたしかであろう。ただし衆賢が注意深く『俱舍論』の「転依」の語を踏襲することを避けたことは、考慮されるべきである。転依は「種子」説に基き、その「種子」説は「現在有体・過未無体」説に基いてしか唱えられ得ないからである。有部は転依の語を好まなかった。<sup>(92)</sup>

また色心互熏説についての記述における無色界から下二界に生まれる人間の色（身体）に関して、衆賢は次のようにいう。

彼の界中都て無色なりと雖も、後没して下に生ずれば、色は心従り生ずるを以てなり。世間の色非色法を現見するに、亦展転して相依りて起こること有るが故に。謂わく、心異なるが故に色の差別生ず。色根別有りて識の生便ち異なる。故に無色従り將に下に生ぜんとする時、色に順じて心の相続を生じて住す。彼の勢力に由りて、下色の生を引く。然も唯彼従り起こると言う可からず。亦先きの世の色と俱行する心相続を以て縁と為し、久しく已に滅せる色を自の種子と為し、今色方に起こる。同類因は過現に通ずることを許すが故に。<sup>(93)</sup>

この文意は難解であるが、「心異なるが故に色の差別生ず」とか「先きの世の色と俱行する心相続」とかあるいは「久しく已に滅せる色を自の種子と為し」という表現は、少なくとも色と心の密接な関係を示しており、肉体と心を切り離した有部でも後世に発展説を掲げなければならなかった形跡を示している。これらは経量部の所論に刺激されて考え出されたものであろう。

ところで転依の語は、アビダルマ文献では『雜阿毘曇心論』にはじめて現れるように思われる。<sup>(94)</sup>それゆえこの術語の成立は、かなり新しいと考える。

## 九 結

以上の考察から次の結論が得られる。

- (1) 有部の有漏・無漏の規定に反対して、譬喩者・経量部・上座は「阿羅漢の身体は無漏である」ことを主張した。
- (2) 彼らのこの主張は『大毘婆沙論』の覺天に遡ることができる。

(3) この主張は『俱舍論』にみられる世親・經量部の転依思想すなわち「煩惱を断じ悟りに到達した聖者は、身体も心も従来と全く違った新しい淨らかな存在に変化する」という思想と明らかに密接な関係がある。

(4) 転依思想を成立させる基本的立場は、世親・譬喻者・經量部の唱える「種子」説、「相続の特殊な変化」説、及び上座の主張した「随界」説とそれに伴う「色(物質)も等無間縁になる」という所説、そして經量部の「色心互熏説」である。

(5) 譬喻者・經量部・上座は有部と違って、心が身体へ及ぼす影響をかなり考慮したが、しかし身体は有限でありまた悟りに対して何の力も及ぼさないと考えて、「阿羅漢の身体は、別の見方からすれば有漏である」とも主張した。

(6) 彼らのこの主張は、クマールラータの所説に影響されて成立したという可能性がある。

(7) 有部と譬喻者・經量部・上座の有漏・無漏の規定の違いは、結局彼らの基本的立場である「三世実有」説と「現在有体・過未無体」説の違いに由来する。

(8) 有部も經量部などに影響されて、心の身体への影響を考えるようになった形跡がある。

(9) 本節の上座は、諸註釈書によってシュリーラータであることが確かめられなかったが、彼が少なくとも世親・譬喻者・經量部と同じ立場にあることは確実である。

(1) 例えば *Majjhima*, III, p. 99. 『中阿含』卷二〇、大正一、五五七頁下。 *Majjhima*, I, p. 35. 『中阿含』卷二六、大正一、五九六頁上。

(2) 例えば *Samyutta*, I, p. 146. 『別訳雜阿含』卷六、大正一、四一三頁上。 *Samyutta*, I, p. 48. 『別訳雜阿含』卷一五、大正二、四七九頁上。 *Samyutta*, I, p. 14. 『雜阿含』卷三三、大正一、一五四頁中。

(3) この他パリーに相当句を見出せない『増一阿含』の「爾時世尊說法。所謂施論戒論生天之論。欲不淨漏、為大患出家為要」がある(大正一、六四九頁上、六六四頁下、六七二頁下、六七八頁中、六八三頁下、七〇八頁中、七五三頁中)。

(4) 例えば *Majjhima*, I, p. 7. (『増一阿含』卷三四、大正一、七四〇頁中)。 *Samyutta*, IV, p. 125. (『雜阿含』卷八、大

正二、五三頁上)。Samyutta, V, p. 8. (『雜阿含』卷二八、大正二、一九九頁上)。Majjhima, I, p. 490. (『雜阿含』卷四二、大正二、三〇八頁中)。

(5) 例えは chanda (Samyutta, I, p. 22) — 諸漏(『雜阿含』卷四八、大正二、三五四頁中) — nirāmisā (Samyutta, I, p. 60) — 尽於漏(『別訳雜阿含』卷九、大正二、四四二頁上) — khīnapunabbhava (Samyutta, I, p. 87) — 有漏已尽(『中阿含』卷二九、大正二、六一〇頁上)。

(6) yaṃ dūre santike vā sāsavaṃ upādānīyaṃ (Samyutta, III, p. 47); bhikkhu cittaṃ rakkhati āsavesu ca sāsavesu ca dhammesu (Samyutta, V, p. 232).

(7) 『大毘婆沙論』卷七六、大正二七、三九二頁中。

(8) 同 卷七六、大正二七、三九二頁下。

(9) 『阿毘曇毘婆沙論』卷四〇、大正二八、二九三頁中。

(10) 『阿毘曇心論』卷一、大正二八、八〇九頁中。

(11) 『阿毘曇心論經』卷一、大正二八、八三四頁中。

(12) 『雜阿毘曇心論』卷一、大正二八、八七一頁上。ところで玄奘の弟子普光の『俱舍論記』に次の記事があるのは周知の事実である(『俱舍論記』卷一、大正四一、一一頁下)。

仏滅五〇〇年に Tukkara 国の法勝論師が『阿毘曇心論』を造り、その中で有漏法の規定として漏の隨生 (upajāyate) を創始した。仏滅六〇〇年に法救が出て漏の隨増 (anuṣeṭe) に改めた。これで有部の規定に誤りがなくなり、世親も『俱舍論』でこれを採用した。

しかしこの普光の伝承は、正しくないものを含んでいる。確かに法勝が漏の隨生を提唱し、法救がそれを改め漏の隨増を主張したかもしれない。しかしそのさい法救が隨増 (anuṣeṭe) の語を使用したというのは事実ではない。なぜなら『雜心論』の他の箇所でも、当然 anuṣeṭe と思われる語を増長と訳さず他の訳語を用いているからである。元來 anuṣeṭe (3 pl. anuṣerate) は anuṣaya とともに用いられることが多く、『雜心論』の訳者は anuṣaya を使、anuṣeṭe を所使と訳している(『雜阿毘曇心論』卷四、大正二八、九〇二頁上中下)。もしも梵本の有漏の規定の箇所に anuṣerate とあつたなら、訳者は同じく所使と訳したことであろう。そうならないのは、原語が anuṣerate でないことを示すものである。つまりこのとき法救はまた āsava と anuṣerate を結びつけて考えていなかったのである。またこの推定は他の資料からも支持される。ステイ



ラマティの『俱舍論』の註釈に

「ある師は、*skye bar hgyur ba*、それが有漏であるという。また〔ある師は〕そこにおいて煩惱が増大する(*hphe! hgyur ba*)、それが有漏であると説く。それゆゑのやうな意見を述べるために……〔随増する(*rgyas par hgyur ba*)と説くことである〕(*Shiramati*, Derge, Tho 26b; Peking, Vol. 146, p. 207.1-8—2.1. など)パールナムルダナは、前の師を「古経部師」と呼ぶ。*Purṇavaradhana*, Peking, Vol. 117, p. 94.3-8)

このうち、はじめの師が法勝を、後の師が法教を指していることとみるのは妥当であろう。そうすれば、後の師の「増大する」の訳語が *hphe! hgyur ba* となっている *rgyas par hgyur ba* (*anusārate*) とは故意に区別されていることは大いに注意すべきである。以上から法教は煩惱が増長する(*rgyas par hgyur ba* *anusārate*) ことを提唱したのは確かであろうがそれは *anusārate* ではなく、有漏の規定に *anusārate* をはじめて用いたのは『俱舍論』の世親であるということになる。「法教が煩惱が「増長する」としたのは決して突飛なことではない。原始經典にすでに煩惱は増えるものであることが示されている。 *dvinnam bhikkhave āsavā vadhaṇti* (*Anguttara*, I, p. 85); *āsavā uppañjanti uppannā ca āsavāpavaddhaṇti* (*Majjhima*, I, p. 7))

- (13) *Kośa*, p. 3, l. 11—l. 12.
- (14) *Kośa*, p. 21, l. 24—p. 22, l. 1.
- (15) 『大毘婆沙論』卷七六、大正二七、三九一頁下以下。
- (16) 同 卷七六、大正二七、三九一頁下、三九二頁上。
- (17) *Kośa*, p. 216, l. 15—l. 17.
- (18) *Kośa*, p. 216, l. 18—l. 19.
- (19) *Kośa*, p. 216, l. 23—p. 217, l. 1.
- (20) 『順正理論』はこの主張を「經主」の名のもとに記しているから、世親の説とみてよい。(同卷三八、大正二九、五五六頁中)。
- (21) *Kośa*, p. 217, l. 1—l. 3.
- (22) 『順正理論』卷三八、大正二九、五五七頁上。
- (23) *Kośa*, p. 197, l. 7—l. 8.

- (24) *Kośa*, p. 197, l. 8—l. 12.
- (25) *Yasomitra*, p. 355, l. 28.
- (26) 『順正理論』卷一、大正二九、三三二頁上。また同卷三五、大正二九、五四一頁上にも同様に引用されている。
- (27) 同 卷一、大正二九、三三二頁上、中。
- (28) 同 卷一、大正二九、三三二頁中。
- (29) 同 卷一、大正二九、三三二頁中。
- (30) 同 卷一、大正二九、三三二頁中。
- (31) 同 卷一、大正二九、三三二頁中。
- (32) 同 卷一、大正二九、三三二頁中、下。
- (33) 同 卷一、大正二九、三三二頁下、三三二頁上。
- (34) 同 卷一、大正二九、三三二頁上。
- (35) 同 卷一、大正二九、三三二頁上。
- (36) 同 卷三五、大正二九、五四〇頁中。
- (37) *Kośa*, p. 63, l. 18—l. 20.
- (38) 横山紘一『唯識の哲学』一三三頁。
- (39) 『順正理論』において、『俱舍論』の作者世親は「経主」と呼ばれているが、この原語は *Sūtrakāra* である。『俱舍論』に対するステイラマティの註釈書 *Tattvārtha* に『順正理論』卷一七(大正二九、四三四頁中、六行目)の引用があり、「経主」は *mdo byed pa* (= *Sūtrakāra*) と訳されている (*Sihirnamati*, Derge, Tho 293b<sup>+</sup> [ト])。
- (40) 『順正理論』卷二、大正二九、三九八頁中。
- (41) *Kośa*, p. 93, l. 22—l. 23.
- (42) *Kośa*, p. 198, l. 22—l. 24
- (43) *Yasomitra*, p. 357, l. 31.
- (44) *Kośa*, p. 232, l. 23—l. 25.
- (45) 横山紘一前引書、一三三頁。

- (46) *Kośa*, p. 63, l. 3—l. 6.
- (47) むしろ「人の身心そのものになつて」といふべきかもしれない。
- (48) 『順正理論』卷二二、大正二九、三九七頁中下。
- (49) 同 卷二二、大正二九、三九八頁中。
- (50) 『俱舍論』においては *bija* と *bijabhava* が使い分けられており、この区別が『俱舍論』の文脈を捉える上で重要であることが、兵藤一夫『俱舍論』に見える説一切有部と經量部の異熟説(『仏教思想史』三、六七頁以下)によって明確に指摘された。従来、『俱舍論』における種子説が適確に把握できなかったのは、この区別があいまいだったゆえだと思ふ。なお筆者はこの論文から多大の教示を得た。記して著者に感謝したい。
- (51) *Kośa*, p. 92, l. 25—p. 93, l. 1.
- (52) *Kośa*, p. 197, l. 14—l. 17.
- (53) *Kośa*, p. 198, l. 14. なぞ *santati* と *santāna* の違いが、佐々木現順『阿毘達磨思想研究』二五四頁以下に触れられてゐる。
- (54) 『順正理論』卷三五、大正二九、五四一頁下。なおこの文は『俱舍論』『破我品』の引用である。*Kośa*, p. 477, l. 16—l. 18.
- (55) *Kośa*, p. 198, l. 2—l. 4.
- (56) *Kośa*, p. 477, l. 10—l. 18.
- (57) ただし玄奘訳『俱舍論』のみが、「業為先後色、心中無間斷」名為「相統」(同卷三〇、大正二九、一五九頁上)として、この相統を色心(身心)としている。もちろん玄奘の誤訳とは思えない。彼の理解はどのようなものだったのだろうか。なお検討を要する。
- (58) 『順正理論』卷二二、大正二九、三九八頁中。
- (59) 同 卷二八、大正二九、四四〇頁中。
- (60) 第二章第一節(二五一頁)参照。
- (61) *Yasomitra*, p. 125, l. 6.
- (62) 三友健容『旧隨界説について』『印仏研』二九一、二五頁以下参照。

- (63) 『順正理論』卷一八、大正二九、四四二頁中。
- (64) 同 卷一八、大正二九、四四〇頁中。
- (65) 同 卷一八、大正二九、四四〇頁中。
- (66) 同 卷一八、大正二九、四四〇頁中下。
- (67) 同 卷一八、大正二九、四四一頁下。
- (68) 同 卷一八、大正二九、四四二頁上。
- (69) 同 卷一八、大正二九、四四二頁上。
- (70) *Kośa*, p. 300, l. 19—l. 21.
- (71) 『順正理論』卷一八、大正二九、四四一頁下。
- (72) 同 卷一八、大正二九、四四二頁中。
- (73) 同 卷一八、大正二九、四四二頁中。
- (74) *Kośa*, p. 98, l. 15.
- (75) 『順正理論』卷一九、大正二九、四四五頁上。
- (76) *btsun pa shes bya ba ni mdo sde pa gnas brtan chos skyob bo. Shiramati*, Derge, Tho 305a<sup>1</sup>; *Purṇavar-dhana*, Peking, Vol. 117, p. 197.4.3.
- (77) 『順正理論』卷一九、大正二九、四四七頁上。
- (78) 同 卷一九、大正二九、四四七頁上。
- (79) 三友健容前引論文参照。
- (80) 『順正理論』卷一九、大正二九、四四七頁中。
- (81) 『順正理論』には、譬喩者が「所縁縁は所縁の境ではなく」ことを主張したことが記されている(同卷一九、四四七頁中)。ステイラ・テイはこれを引用する(*Shiramati*, Derge, Tho 309a<sup>2</sup>)。
- (82) 兵藤一夫前引論文参照。
- (83) *Kośa*, p. 72, l. 16—l. 18.
- (84) *Kośa*, p. 72, l. 18—l. 21.

- (85) *Yasomitra*, p. 167, l. 18.
- (86) *Yasomitra*, p. 167, l. 16.
- (87) *Purṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 167.5.1.
- (88) *Sihirāmatī*, Derge, Tho 229a<sup>4</sup>.
- (89) *Kośa*, p. 435, l. 18—l. 20.
- (90) *Purṇavardhana*, Peking, Vol. 118, p. 73.5.2.
- (91) 『順正理論』卷四〇、大正二九、五七二頁上。
- (92) 『大毘婆沙論』に転依の語が出るが、これは無表色と大種の関係において扱われるもので、いまの問題ではないように思われる(『大毘婆沙論』卷一二三、大正二七、六八八頁下)。
- (93) 『順正理論』卷七七、大正二九、七五七頁下。
- (94) 『雜阿毘曇心論』卷四、大正二八、九〇六頁上。

## 第六節 境と有境

『順正理論』卷三に、上座の「一切法は意根の境である」という主張がなされている。有部によれば、意根の境は十二処・十八界中の法処と法界であり、その内容は受・想・行の三蘊と無表色と三無為の合計七法である。

ところで有部によれば、根・境・識の三事が和合することによって認識が成立する。この場合、根は識のよりどころとなる感覚器官等であるから所依(*āśraya*)と呼ばれ、境(*viśaya*)は識によって縁ぜられる対象であるから所縁(*ālambana*)と呼ばれる。それゆえ色・声・香・味・触・法の六対象は境(*viśaya*)とも所縁(*ālambana*)ともいわれる。しかしこの二語の用法は異なる。*viśaya*は常に *viñāna*(識)・*indriya*(根)との結びつきをなす。また *ālambana*

は *indriya* との結びつきを飛びこえて、常に直接 *viñāṇa* と結びつくことにおいて、用いられる語なのである。このことはすでに学者によって指摘されている。<sup>(1)</sup> 識と根はおのおのの境を取るのである。それゆえ識・根の二つはまた「境を有するもの」(*viñāṇi* 有境)と呼ばれる。

有部ではこの境と有境の区別を明確につける。すなわち眼は色を見、耳は声を聞き、鼻は香を嗅ぎ、舌は味を味わい、身は触を感じ、意は法を了する、というように、十二処・十八界の体系の中で、明瞭に整備されている。ところが上座はこれと異なった主張をする。『順正理論』卷三には、この主張が十二処に関連して記されている。

## 一 十二処に関連した議論

結論からさきに述べれば、上座の主張は次の通りである。すなわち一切法はみな意根の境であるから、意根は有境であり、十二処は全部意根の境になり得る。もちろん眼根乃至身根はそれぞれの対境として色境乃至触境を取るけれども、意根は十二処全体を境として取るのである。

なるほど、どんなものでも心に思い浮べられないものはないから、上座の主張は認めざるを得ないであろう。これに対して衆賢は、「一切法で意根の対象とならないものはない」ことを認めながらも、種々上座を非難している。以下その論争をみよう。

上座はいう。

又上座説。「諸法無<sub>レ</sub>非意所行<sub>レ</sub>故皆法処<sub>(2)</sub>攝<sub>レ</sub>」。

「諸法は意根の対象とならないものはないから、一切法はすべて法処に含められ得る。」

衆賢はいう。

若爾唯<sub>レ</sub>立<sub>二</sub>法<sub>レ</sub>。以<sub>二</sub>一切法皆<sub>レ</sub>意<sub>レ</sub>境<sub>二</sub>故<sub>三</sub>。<sup>(3)</sup>

「もし汝のいう如くならば、十二<sub>レ</sub>処などを立てないで、一<sub>レ</sub>法<sub>レ</sub>を立てるだけでよいではないか。」

上座がいう。

又彼(上座)所言。「雖<sub>二</sub>実<sub>一</sub>一<sub>レ</sub>処<sub>二</sub>而<sub>レ</sub>於<sub>二</sub>一<sub>レ</sub>中<sub>一</sub>抛<sub>二</sub>差別相<sub>一</sub>立<sub>二</sub>余<sub>一</sub>十一<sub>レ</sub>。謂<sub>二</sub>初<sub>一</sub>眼<sub>レ</sub>処<sub>二</sub>亦<sub>レ</sub>名<sub>二</sub>法<sub>レ</sub>処<sub>二</sub>乃<sub>二</sub>至<sub>二</sub>意<sub>レ</sub>境<sub>二</sub>亦<sub>レ</sub>名<sub>二</sub>法<sub>レ</sub>処<sub>二</sub>最後<sub>一</sub>法<sub>レ</sub>唯<sub>二</sub>名<sub>二</sub>法<sub>レ</sub>処<sub>二</sub>」。<sup>(4)</sup>

「実は一<sub>レ</sub>法<sub>レ</sub>処<sub>レ</sub>だけなのだが、他の一一<sub>レ</sub>処<sub>レ</sub>はまたそれぞれの働きがあるから立てたのである。すなわち実は眼乃<sub>二</sub>至<sub>二</sub>意<sub>レ</sub>境<sub>二</sub>も法<sub>レ</sub>処<sub>レ</sub>なのであるが、最後の法<sub>レ</sub>処<sub>レ</sub>のみ法<sub>レ</sub>処<sub>レ</sub>の名を立てるのである。」

衆賢がいう。

若爾便越<sub>二</sub>順<sub>一</sub>別<sub>レ</sub>法<sub>レ</sub>。如<sub>二</sub>彼<sub>一</sub>經<sub>レ</sub>說<sub>二</sub>。苾芻<sub>レ</sub>當<sub>レ</sub>知<sub>二</sub>。法<sub>レ</sub>謂<sub>二</sub>外<sub>レ</sub>法<sub>一</sub>。是<sub>二</sub>十一<sub>レ</sub>處<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>攝<sub>二</sub>法<sub>一</sub>。又<sub>二</sub>法<sub>レ</sub>處<sub>レ</sub>說<sub>二</sub>法<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>意<sub>レ</sub>境<sub>二</sub>都<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>法<sub>レ</sub>言<sub>二</sub>」。「眼等十一<sub>レ</sub>名為<sub>二</sub>法<sub>レ</sub>處<sub>二</sub>」。<sup>(5)</sup>

「それはちがう。經說に違うがゆえに。經には『法とは外<sub>レ</sub>法<sub>レ</sub>であつて、眼等の一一<sub>レ</sub>處<sub>レ</sub>以外の法である』といっている。また經には処々に『法は意の境である』とは説かれてゐるが『眼等の一一<sub>レ</sub>が法<sub>レ</sub>處である』とは述べられてゐない。」

そして衆賢は上座の主張を

又彼(上座)雖<sub>レ</sub>立<sub>二</sub>境<sub>一</sub>及<sub>二</sub>有<sub>レ</sub>境<sub>一</sub>而<sub>レ</sub>極<sub>二</sub>雜<sub>レ</sub>亂<sub>二</sub>。<sup>(6)</sup>

として「境と有境の立て方が極めて雜亂してゐる」と非難してゐる。

これに対して上座は

(上座)五<sub>レ</sub>取<sub>二</sub>自<sub>レ</sub>境<sub>一</sub>意<sub>レ</sub>緣<sub>二</sub>一切<sub>一</sub>。有<sub>二</sub>何<sub>レ</sub>雜<sub>レ</sub>亂<sub>二</sub>。<sup>(7)</sup>

として「眼・耳・鼻・舌・身の五根はおのおの色・声・香・味・触の五境を取り、意根は一切を緣するのであるから、決して雜亂はしてゐない」というのである。

## 二 内外門に関連した議論

この上座の主張はまた、『順正理論』巻六にも同様に引用されている。内外門とは、十八界のうち何が内 (adhyāt-  
mika) であり何が外 (bahya) であるか、という区別である。そして有部によれば内とは眼識乃至意識及び眼根乃至意  
根の十二界であり、外とは色境乃至法境の六界である。この区別は、心・心所の所依となるものが内であるという規  
定によるものであり、この規定はすでに『大毘婆沙論』以来定まっている。<sup>(8)</sup>

しかるに『順正理論』巻六において、上座はこの内外の区別に反対する。

上座所宗既「一切法皆法処撰」<sup>(9)</sup>。

これは前項で紹介したものと全同である。これに対して衆賢は

彼(上座)宗云何建「立内外」<sup>(10)</sup>。

と反問する。上座は

(上座)謂。「為六識<sub>二</sub>作<sub>一</sub>所依<sub>上</sub>者建立為<sub>レ</sub>内。不<sub>レ</sub>為六識<sub>二</sub>作<sub>中</sub>所依<sub>上</sub>者建立為<sub>レ</sub>外」<sup>(11)</sup>。

といって、有部の規定を肯定した後

(上座)謂。「作<sub>二</sub>眼等識所依<sub>一</sub>時立為<sub>二</sub>内性<sub>一</sub>。若作<sub>二</sub>意識所縁境<sub>一</sub>時立為<sub>二</sub>外性<sub>一</sub>」<sup>(12)</sup>。

あるいはまた

彼(上座)謂。「如<sub>二</sub>意根<sub>一</sub>是内処撰為<sub>二</sub>意識所縁<sub>一</sub>復外処撰」<sup>(13)</sup>。

として、「眼根乃至意根も、六識の所依となるときは内であるが、意識の所縁になるときは外である(つまり意識の対象  
になる)」と説明している。



このような上座の、一切法は意識・意根の対象となり得るから法処に含められる、という主張は、前項の「十二処に関連した議論」における彼の主張に全同である。また第一章で指摘したように、この部分はヤシ・ミトラの『俱舍論』の註釈書に *Shavira* (上座) の名のもとに引用されている。<sup>(14)</sup>

ところでこの上座の主張に類似したものはすでに『大毘婆沙論』にみられ、有部により論破されている。すなわち有余師説。「法界総攝一切法尽。以十七界亦名法故無斯過失」。彼(有余師)不応作是説。法名雖通而法界別故。<sup>(15)</sup>

また『阿毘曇甘露味論』にも

一切意識塵法是謂一切法。五識不能分別。意識分別。<sup>(16)</sup>

とある。しかしこれらはたしかに一切法を法処に含める点で、上座説と軌を同じくするが、その内容がはっきりしない。一体上座のこの主張の真意はどこにあるのであろうか。

ところで有部では、一切法で心に思い浮べられないものはない(つまり一切法は意識の対象であり得る)のに、なぜ法処の内容を受・想・行の三蘊と無表色及び三無為法の七法に限定したのであろうか。それは有部が、十二処・十八界の体系に五蘊の体系を加え、七五の法を無理にあてはめたからであると思われる。<sup>(17)</sup>ここに有部のいわゆる「五位七十五法」の体系の矛盾がある。しかし有部だとして一切法を意識・意根の対象と考えていたのである。有部は、これを四縁中の所縁縁(*alambanapratyaya*)を用いて解決した。以下このことを論じよう。

### 三 所縁縁に関連した議論

所縁縁とは、有部によれば、心・心所の所縁(対象)となるもの、すなわち一切法をいうのである。いま『俱舍論』

をうかがうと

《すべての法(sarvadharmas)が所縁縁である。それぞれの場合に從つて、色は眼識とその相応法(sasamprivoga 心所の「所縁縁」である。声は耳識の、香は鼻識の、味は舌識の、触は身識の、一切法(sarvadharmas)は意識の、<sup>(18)</sup>「それぞれ所縁縁」である。》

右の記述はまさに、上座の主張と一致する。なぜなら上座は、色は眼識の、声は耳識の、乃至法は意識の所縁としながらも、一切法は意識の所縁になり得ると主張するからである。

それでは、上座はこの主張によつて有部の法の体系の不備に言及しようとしただけなのだろうか。それだけではな  
いように思われる。上座のこの主張は、彼の認識論に深く関わっているように思われる。以下『順正理論』の所縁縁  
に関する箇所を検討してみよう。

『順正理論』卷一九には譬喩者と上座の所縁縁の説明が詳しく紹介されている。すなわちまずはじめに譬喩者の説  
が引用される。

彼(譬喩者)説。「色等若能為縁生眼等識如是色等必前生故。若色有時眼識未<sub>レ</sub>有。識既未<sub>レ</sub>有。誰復能縁。眼識  
有時色已非<sub>レ</sub>有。色既非<sub>レ</sub>有。誰作<sub>レ</sub>所縁。眼識不<sub>レ</sub>応縁非有境。以<sub>レ</sub>説五識縁<sub>二</sub>現在<sub>一</sub>故<sup>(19)</sup>」。

譬喩者によれば、「例えば色と眼によつて眼識が生ずる場合、対象としての色は必ず第一刹那に生じ、第二刹那に  
眼識が生ずる。それゆえ色が存在するときには眼識はまだ存在せず、眼識が存在するときには色はすでに滅している  
ことになる。つまり色と眼識は同時には存在しない。しかるに有部では眼識などの前五識は現在の法を所縁とし、非  
有の境を所縁としないといっている。そしてこの所縁の境こそが所縁縁であるという。しかし右に述べたように、前  
五識(例えば眼識)とその所縁(例えば色)は、同時には存在しないのだから、有部のいうような所縁縁はあり得ない」と  
いうのである。譬喩者・經量部は「三世実有」説を信ぜず、現在の一瞬における法の実在のみを主張するから、眼識

が生じたときには色は過去に落ちてしまい存在しないので、有部の主張するような眼識による同時の色の認識は不可能なのである。このような譬喩者の主張は、第二章第四節でみたように、上座の「根・境が第一刹那にあり、識が第二刹那に生ずる」という認識の構造と同じものである。

さて『順正理論』巻一九は、この譬喩者につづいて、同様な、そしてさらに詳しい所論を、上座の説としてあげている。すなわち

此中上座復作<sub>レ</sub>是言。「縁<sub>二</sub>過去等<sub>一</sub>所有意識非<sub>レ</sub>無所縁<sub>一</sub>。非<sub>レ</sub>唯縁<sub>レ</sub>有。何縁故爾。以<sub>レ</sub>五識身為<sub>レ</sub>等無間<sub>二</sub>所<sub>レ</sub>生意識<sub>レ</sub>能領<sub>レ</sub>受前意所<sub>レ</sub>取諸境界<sub>レ</sub>故。如<sub>レ</sub>是意識以<sub>レ</sub>意為<sub>レ</sub>因。此所縁縁即五識境。要彼為<sub>レ</sub>先此得<sub>レ</sub>生故。随<sub>レ</sub>彼有無<sub>二</sub>此有無故<sub>一</sub>。然此意識非<sub>レ</sub>唯縁<sub>レ</sub>有。爾時彼境已滅壞故。非<sub>レ</sub>無所縁<sub>一</sub>。由<sub>レ</sub>此意識随<sub>二</sub>彼有無<sub>一</sub>此有無<sub>レ</sub>故<sub>二</sub>」<sup>(20)</sup>。

上座はいう。「過去・未来・現在」を所縁とする意識は、所縁がないのでもないし、またただ有を縁するのでもない。(つまり意識の対象は有とも無ともいえないという意。)なぜなら前五識を等無間縁として次の瞬間、意識が生ずるのだが、この意識は、前の瞬間存在した前五識たる意根の対象を認識するのである。つまり意識が生ずる直接の原因は前刹那の意根である。そして意識の対象は前刹那に存在した五識の対象である。必ず前刹那の五識の対象があつてはじめて、意識が生ずるのである。それゆえ前五識の対象が有ならば意識の対象も有であり、無ならば無なのである。ところで意識の対象は有ともいえない。なぜなら意識が生じたとき対象はすでに滅しているからである。また意識の対象は無ともいえない。なぜなら前刹那の五識の対象が有ならば次刹那には必ず意識も生ずるし、無ならば意識も生じないからである」と。

右の上座の意見は漢訳しか存在しないので詳細な点で不明確な箇所もあるが、大体のところは理解できであろう。ところで有部の教義に従えば意識の所依たる意根とは、眼識などの所依たる眼根などの如きものではない。それは伝統的仏教学では「前滅の義」「開導依」と呼ばれるように、眼などの六つの識が前刹那に滅して次刹那の六識に道を

あけること、つまり前刹那の六識を指す。つまり意根とは過去（前刹那）の六識をいうのである。さて上座はこの有部の意根の規定を利用することによって、意識がどのように生ずるか、その過程を説明するのである。

すなわち上座によれば、意識は必ず前五識がおのの対象を捉えた後に生ずる。まず前五識が各対象を捉える。その次の刹那に前五識は過去に落謝するのだが、この刹那の（過去の）前五識が意識に対する意根でありその所依となる。意識の対象（所縁）は前五識が前刹那に捉えた対象である。このようにして意識の所依と所縁は、意識より一刹那以前に存在する。次節に述べるように上座は有部の「三世実有」説に与せず、現在の一瞬における法のみを実有と考えるから、過去の法を実有とは認めない。過去の法はすでに消滅しているからである。それゆえ上座に従えば、意識の所縁は有とはいえない。なぜなら意識が生じたときは、すでに過去に入り消滅しているからである。しかし全くの無ともいえない。過去に有であったからこそ意識が生ずるからである。このようであるから、意識の所縁は有とも無ともいえない、というのである。

以上が上座の唱える意識の生起の過程であるが、次にずっと久しい以前のことがらを思い浮べる場合も同様である。上座はつづいて述べる。

（上座）「又随憶念久滅境時<sub>以下</sub>於<sub>二</sub>彼境<sub>一</sub>前識為<sub>レ</sub>縁生於<sub>二</sub>今時<sub>一</sub>。随憶念識墮<sub>二</sub>一相続<sub>一</sub>伝相生故<sub>（後略）</sub>」。

すなわち久しく以前に滅したことがらを思い出すときは、そのことがらを認識した識（vināṇa）が今に至るまで人間の相続（身心）中に続いて伝えられるのである。一刹那前の過去の所縁でも、多刹那前の過去の所縁でもその構造は変わらないと思われる。しかし一刹那にしても多刹那にしても過去の所縁を意識が捉えるためには、前刹那の所縁を次刹那の意識に結びつける他の原理が必要であろう。上座はこの役割を「随界」に荷わせたのである。『順正理論』巻一九において衆賢は、この箇所を「随界」説への非難で結んでいる。すなわち

若有<sub>二</sub>随界<sub>一</sub>不同<sub>レ</sub>彼者理亦<sub>レ</sub>不然。於<sub>二</sub>前境中<sub>一</sub>今随界識曾未<sub>レ</sub>生故。如何可<sub>レ</sub>言<sub>二</sub>縁<sub>二</sub>彼境<sub>一</sub>識前為<sub>レ</sub>縁故令<sub>レ</sub>今得<sub>レ</sub>生。

不可<sub>レ</sub>説<sub>レ</sub>言隨界与<sub>レ</sub>識別時緣<sub>レ</sub>境。勿<sub>レ</sub>於<sub>二</sub>一時<sub>一</sub>有<sub>二</sub>一時<sub>一</sub>上<sub>レ</sub>故。又<sub>レ</sub>應<sub>二</sub>一識各別<sub>二</sub>所緣<sub>一</sub>。以<sub>二</sub>隨界体即今識<sub>一</sub>故。識非<sub>二</sub>定緣<sub>一</sub>前滅境<sub>二</sub>故。若謂<sub>二</sub>隨界体非<sub>二</sub>今識<sub>一</sub>應<sub>二</sub>一相統<sub>二</sub>二識並生<sub>一</sub>上<sub>レ</sub>。又不<sub>レ</sub>應<sub>レ</sub>言<sub>二</sub>隨界生<sub>レ</sub>識<sub>一</sub>。非<sub>二</sub>前生<sub>一</sub>二故。如何可<sub>レ</sub>説<sub>レ</sub>於<sub>二</sub>久滅境<sub>一</sub>前為<sub>レ</sub>緣故今念識<sub>レ</sub>生<sub>上</sub>。<sup>(22)</sup>

衆賢は上座の「隨界」説を批判している。上座の隨界とはすでに前節で述べた通り、過去の善・惡心を保持して現在に顯現せしめたり、過去の業（その本質は上座によれば思 *cetanā* である）を荷つて無間に變化しつつ現在にその果を生ぜしめる六処（身心）であると同時に、一刹那前または多刹那前の対象（所緣）を現在の識に捉えさせる働きを有する六処でもある。この場合、上の引用文に「隨界の識」とあるように過去の所緣を捉えた識が隨界（身心）中の心相続に保持されて、現在の識を生ぜしめると考えていたようである。つまり心相続に保持された過去の識が *dhatu*（界）に相当し、それを含む六処（身心）全体が *anudhatu*（隨界）と呼ばれたのである。（第二章第五節参照）

さてこのようにして上座は過去の識が隨界中に保持され、現在の識はこの隨界中の識に緣つて生ずると考えていたことがほぼ明らかになったが、この「隨界の識」が現在を意味するのか、一刹那前の過去を意味するのか明瞭でない。しかし衆賢はこれを現在とみていたことは明らかである。なぜなら彼が右の文で「過去の境に対して、現在の隨界の識はまだ生じたことがないから」（於<sub>二</sub>前境中今隨界識曾未<sub>レ</sub>生故<sub>一</sub>）とか「隨界が（現在の）識を生ずるということではできない。なぜなら（隨界は）過去に生じたものではないから」（不<sub>レ</sub>應<sub>レ</sub>言<sub>二</sub>隨界生<sub>レ</sub>識<sub>一</sub>。非<sub>二</sub>前生<sub>一</sub>故<sub>一</sub>）といっているからである。衆賢によれば隨界（または「隨界の識」）は現在にあるのだから、過去を荷つた隨界の識と現在の識との二識が一時に存在することになり、有部の「一時に二識は生じない」という原則に反するのである。『順正理論』のこの箇所にはこれに対する上座の明快な答は見出せないが、恐らく上座は、過去を荷う隨界の識が、何らかの因縁によって、そのまま現在の識そのものになると考えたのであろう。もし隨界が現在を意味すれば、それ以外には考えられない。

さて以上で上座の考える意識の生起の経過が大体明らかになった。ところで第二章第四節でみたように、上座は五

根と五境が存在した次の利那に前五識が生ずると主張した。それゆえこれを考えあわせると、上座の意識生起の過程は次のようになるであらう。

五根・五境（第一利那）↓前五識（第二利那）↓意識（第三利那）↓受（第四利那）↓想（第五利那）↓思（第六利那）↓思の差別（第七利那）

これはさきにあげた

根・境（第一利那）↓識（第二利那）↓受（第三利那）↓想（第四利那）↓思（第五利那）↓思の差別（第六利那）

と比べると、一利那ずつずれている。それゆえ後者の次第は前五識が生ずる経過、前者の次第は第六意識が生ずる過程、というのがより正確であらう。しかしいずれしても識よりも境（所縁）が前利那にあるということ、すなわち識の所縁は常に過去にあるという考えに違いはないのである。

#### 四 上座の真意

我々の意図は上座の「一切法は意識・意根の境である」という主張の真意を知ることにある。しかし『順正理論』巻三、巻六の該当箇所には上座のこの主張と、有部（衆賢）のこれに対する「十八界の体系としての境・有境の区別を雑乱させるものである」という非難しか示されていない。それゆえ上座がこの主張をなした一つの理由は、有部の十八界の体系の矛盾を指摘する点にあったことは確かであらう。しかし有部も所縁縁の項において「一切法は意識の所縁（縁）である」ことを主張し、この不備を補っている。上座の真意はそれゆえ、そこにだけあったとは思われない。これは難しい問題である。しかし『順正理論』においてこれほど白熱した議論が行われたのには他に深い理由があったと考えざるを得ないのである。このことを推定してみよう。

有部はさきに述べたように、十八界の体系において意識の境としての法界（十二処の体系ならば法処）には、受・想・行・無表色・虚空無為・択滅無為・非択滅無為の七法を含める。これは十八界中に五位七十五法を無理にあてはめた結果であり、この不備を補うために有部が所縁縁の規定を設けたことはすでに述べた。ところで『俱舍論』は六根・六境に関する有部の次のような主張を紹介している。

〔眼などの五〔根〕は、現在（*varāṇā*）の〔法〕を境（*viṣaya*）とするから、先に説かれる。しかし意〔根〕は境が不定（*anīyata*）である。ある〔意根〕は現在〔の法〕を境とし、ある〔意根〕は三世〔の法〕と非世（*anādhvan*）〔の法〕を境とする〔から後に説かれる〕。〕<sup>(23)</sup>

非世とは無為法を指す。<sup>(24)</sup>これにより有部では「前五識・前五根は現在の境を取り、意識・意根は現在・過去・未来の三世の境と三無為の境を取る」ことが知られる。すなわち

色乃至触の五境 || 現在法

法境（法界・法処） || 過去・未来・現在法と三無為法

ということになる。このうち「法境は三世の法である」といわれる「三世の法」とは、三無為法を除いた受・想・行蘊と無表色の四だけを意味するものではない。なぜならヤシ ヨーミトラの註釈書はこれに関して

「ある〔意根〕は三世〔の法〕を境とするとは、「一切法（*sarvadharmā*）は無我である」と〔思惟するが〕如きである。」<sup>(25)</sup>

といっているからである。この場合「一切法は無我である」と思惟する、というのは、「過去・未来・現在の一切法は無我である」と思惟することを意味することは明らかである。それゆえ右の有部の図式は、十八界の体系の矛盾を所縁縁説によって正した結果なのであると思われる。

これに対して上座は、第二章第四節、及び本節の所縁縁に関する議論にみたように

## 〔色乃至触の五境〕過去法

## 〔法境（法界・法処）〕過去法

と唱え、いずれの場合も過去法であることを強調する。それゆえ上座が「一切法は意識の境（法境）である」と主張したのは、恐らく一つには有部さえも自己の十八界の体系の矛盾を右の図式で正したのであるから、十八界の体系自体の中に右の図式を解消しなければならないと考えたのであろう。つまり有部の十八界の法境（法界）の意味を正したのである。

しかし他の理由は、恐らくは意識の対境である法境がすべて過去法であることを強調するためではなかったかと思われる。くりかえして述べるが、有部の規定に従えば、法境は受・想・行の三蘊と無表色と三無為の七法である。上座はこのうちの無表色と三無為法の実有を否定するが、受・想・行（思）の三法の実有は認める。<sup>(26)</sup>もし上座が有部の規定をそのまま受け入れれば、法境は受・想・思の三法だけになってしまふ。しかし上座は意識が認識する対象は一切法であり、それは意識が生ずるより少なくとも一刹那以上過去に在る、ということを主張したかったのであろう。そのため有部の所縁縁の記述を十八界の体系の中に引きもどして論じたのではなからうか。

それではなぜ上座は法境はすべて過去法であることを主張したかったのか。それは次節で述べる有部の「三世実有」説への反論のためである。簡単にいえば、有部の「三世実有」説が成立する根拠の一つは「実有なる根・境・識の三事相合によって認識が成立する。それゆえ意識が生ずるとき（すなわち認識が成立するとき）は必ず境は実有として存在する。ところで過去の色は識によって認識され得るから、過去の色（過去の法）は実有なのである」というものである。この場合「過去の色」を捉える識は意識である。（有部によれば上述の如く、前五識は現在法だけしか捉えられない。）これに対して上座は現在の一刹那の法の存在しか認めない。過去の色はすでに消滅しているから実有ではないのである。（上に紹介した上座の言を用いれば、「有でも無でもない」ともいえよう。）しかし上座によれば意識は例外なく過去の法を捉



えるのであるから、有部の論拠は成立しないということになる。(なお意識は過去ばかりでなく未来のことについても認識できるはずである。それなのに上座は意識の対境は必ず過去法であるという。未来の法を捉える過程は、次節で述べたいと思う。)

## 五 結

上座の「一切法は意識の対境、つまり法境である」という主張の真意は、『順正理論』の内容からも具体的に見出すことができず、また他の論書にも跡づけることができないのであるが、ひとまず次のようにいうことができると考える。すなわちこの問題に関する上座の意図は

- (1) 有部の十八界の体系の矛盾を批判し、同時に
- (2) 有部の三世実有説の論拠を否定することにあつた。

- (1) 平川彰『説一切有部の認識論』『北海道大学文学部紀要』二、七頁―八頁。
- (2) 『順正理論』卷三、大正二九、三四四頁中。
- (3) 同 卷三、大正二九、三四四頁中。
- (4) 同 卷三、大正二九、三四四頁中。
- (5) 同 卷三、大正二九、三四四頁中。
- (6) 同 卷三、大正二九、三四四頁中。
- (7) 同 卷三、大正二九、三四四頁中。
- (8) 『大毘婆沙論』卷二三八、大正二七、七一四頁上。また『雜阿毘曇心論』卷一、大正二八、八七七頁中。
- (9) 『順正理論』卷六、大正二九、三六一頁上。

- (10) 『順正理論』卷六、大正二九、三六一頁上。
- (11) 同 卷六、大正二九、三六一頁上。
- (12) 同 卷六、大正二九、三六一頁上。
- (13) 同 卷六、大正二九、三六一頁上。
- (14) 第一章第三節(五三頁以下) 参照。
- (15) 『大毘婆沙論』卷七一、大正二七、三七〇頁下。
- (16) 『阿毘曇甘露味論』卷上、大正二八、九六九頁中。
- (17) 桜部建『俱舍論の研究』六六頁以下。
- (18) *Kośa*, p. 100, l. 3—l. 5. ヤシヨームトラはこれについて、「すべての法が、所縁縁であるとは、意識に対していっている」と釈している。*Yāsamitra*, p. 236, l. 8.
- (19) 『順正理論』卷一九、大正二九、四四七頁中。
- (20) 同 卷一九、大正二九、四四七頁中下。
- (21) 同 卷一九、大正二九、四四七頁下。
- (22) 同 卷一九、大正二九、四四八頁上。
- (23) *Kośa*, p. 15, l. 23—p. 16, l. 1.
- (24) *Yāsamitra*, p. 50, l. 29.
- (25) *Yāsamitra*, p. 50, l. 27—l. 28.
- (26) 第一章第五節(八二頁)、第二章第四節(二〇二頁以下) 参照。

## 第七節 「三世実有」説への反論

説一切有部が「三世実有」説を唱え、法が過去・未来・現在にわたって自己同一を保つことを主張したことは周知

の事実である。有部がこれを唱えたのは、一つには法の刹那滅を巧みに説明するためであり、一つには過去になされた善悪業が未来に果報を顯すには過去の業が実有でなければならぬと考えたからである。これに対して世親・經量部そして上座は、現在の一刹那における法の実有しか認めなかった。本節では、まず有部の立場を示し、次いで世親と上座の主張を紹介し、両者の違いをうかがってみたい。

## 一 有部の論証

「三世実有」説についての有部の論証は『俱舍論』において、二つの教証(sūtratas)と二つの理証(yukṭitas)によって示されるが、実際にはこのうちの二理証に尽きているとみてよい。いまこれを掲げてみよう。

### 理証 一

《境(visaya)が存在するとき、識(vijñāna)は生じ、境が存在しないとき、識は生じない。またもし過去(atīta)・未来(anāgata)が存在しないようなことになれば、存在しないものを所縁(alambana)とする識が存在することになってしまう。〔しかしそのようなことはあり得ない。〕それゆえ〔もし過去・未来が存在しないことになれば〕識はまさに存在しないことになる。所縁が存在しないがゆえに。》<sup>(2)</sup>

すでに原始仏教以来、認識は根・境・識の三事重合により成立することに決定している。根と境が存在すれば識が生ずるのである。逆にいえば、識が生ずるときは必ず根と境が存在しているはずである。しかるに例えば「過去の色」「未来の色」は一般に認識され得るから、したがって「過去の色」「未来の色」は実際に存在するはずだ、というのである。この場合「過去の色」「未来の色」を認識するものが第六意識を意味することは明らかである。なぜなら有部に従えば前五識は現在法しか認識できないことになっているからである。

## 理証 二

《まともし過去が存在しないことになれば、善・悪の業(karman)の結果が、どうして未来(avatu)に存在することになるだろうか。なぜなら結果が生ずるとき、異熟因(vipakahetu)は「過去にあつて」現在に転じていないからである。このゆえに過去・未来は実存在するのである、と毘婆沙師(Vaiṣaṣika)は主張する。<sup>(3)</sup>》

これは我々の経験するところである。善・悪の業(異熟因)を行えば、未来に必ずその結果(異熟果)が現れる。もし過去の業が存在し、作用を有していなければ、未来の結果は現れないはずではないか。

以上の二論証のうち、業の因果関係による理証二は、小乗仏教一般に古くからあったものであろう。これは我々が常に実際経験している事実だからである。過去・未来・現在の三世にわたって法が実有であるという「三世実有」説は、元来は主として人間のこの素朴な経験から信じられるようになったのであろう。各部派の教義を伝える『異部宗輪論』によれば、大部分の部派が「三世実有」説を主張し、これに反対の立場である「現在有体・過未無体」説(過去・未来は存在せず、現在のみ実有であるという主張)は、わずかに大衆部(Mahāsāṃghika)と化地部(Mahīśāsaka)だけで、しかも化地部もその末宗では「三世実有」説を唱えていたというのも、肯けるものがある。

これに対して理証一は、かなり複雑にして洗練された論証である。仏教の伝統的な認識論を取り入れている。これは理証二より後に考え出されたものとみてよいと考えられる。この二論証の展開について筆者はすでに論じたことがある。<sup>(4)</sup>

## 二 世親の反論

世親は『俱舍論』において現在法の実有を主張し、過去・未来法の存在を否定した。右の有部の二理証については

おのおの次のように反論している。

理証一に対する反論

「有部…もし「過去・未来」が存在しなければ、いかにして「過去・未来は」所縁(sambhāra)となるのか。

世親…我々はこれについて今つぎのように述べる。すなわちこれが所縁であるように、そのように「所縁があるがままに」存在する。それがいかにして所縁であるのか(「といえは」)、「過去に」あった(abhūta)または「未来に」あるであろう(bhaviṣyati)」という「ようなかたちで所縁であるのである」。

なぜなら、過去の色や受を憶い出しているときに、いかなる人も「これらが現在に」ある、とはみないからである。それではどのようにみるのか(「といえは」)、「過去に」あったとみるのである。現在の色が認識される (anu-bhūta) ように、そのようにこの過去(「の色」)が憶い出されるのである。また未来(「の色」)が現在(「の色」)のようになるであろう、というように認識(buddhi)によって捉えられるのである。もしその「所縁」が「現在の如くに」あるならば、「その所縁は」現在である。また「もし現在の如くに」あるのでなければ、存在しないものもまた、所縁になる、ということが成立する。<sup>(5)</sup>」

世親によれば、過去・未来の法は存在しない。有部は過去・未来の法(例えば「過去の色」)が認識され得るから、これらは実有であると主張する。しかし世親に従えば、現在の法はたしかに正確に認識できるが、過去・未来の法については、このような仕方では認識されているのではない。すなわち例えば過去の色は、現在の色を捉えるようにただ憶い出されているにすぎない。また未来の色は、現在の色がいずれ未来にはそうなるであろうと考えて、ただ推定されるだけなのである。このように世親にとっては現在の一刹那の法だけが実有なのであり、明確に認識できるのであるが、過去・未来の法はただ現在法の如くに推定されるのみである。つまり世親は現在法の認識に基いて過去・未来の法の認識を説明している。しかし過去・未来法は非有であっても、とにかく右の仕方では我々に捉えられ得るのである。

すなわちいわゆる無所縁の識・無境の識は存在するのである。それゆえ有部の「三世実有」説の理証一は、否定されねばならないという。そして彼は次のようにこの項を結ぶ。

「このゆえに識(vijāna)は有(bhāva)と非有(abhāva)の二つの所縁をとるのである。」<sup>(6)</sup>

このうち有の所縁とは現在法であり、非有の所縁とは過去・未来の法である。

#### 理証二に対する反論

これについては世親は経量部の主張を述べるという形式を用いて、有部に反論する。すなわち

《経量部の人々(Sautrantika)は、過去の業から果が生起することを認めない。それではどのようにしてか。それ(業)を先とした特殊な相続(santānaviśesa)より業果が生ずることを、「破我品」において、我々は説くであらう。》<sup>(7)</sup>

有部は過去の業因から未来の業果が生ずるから、過去法は存在しなければならないと主張する。これに対して世親は現在法の存在だけを唱えるから、業因と業果を結びつけるものを他に考えなければならない。これが「相続の特殊な変化」(santāvipariṇāma-*viśesa* 相続転変差別)説である。すなわち過去に為した業(思)が心相続の中に保持され、瞬間ごとに変化し、最後に特殊な変化をして表面に現れるのである。このことはすでに第二章第五節で詳しく論じた。<sup>(8)</sup>

### 三 上座の主張

上座もまた世親と同様に、現在法の実有のみを主張した。『順正理論』巻四には

又非<sup>(9)</sup>汝等(上座)許<sup>(9)</sup>有<sup>(9)</sup>去来<sup>(9)</sup>。

として、上座らが過去と未来の存在を否定したことを示している。それでは上座は右の有部の理証に対して、いかなる立場をとったのであろうか。

#### 理証一に対する反論

『順正理論』卷二六において衆賢はいう。

上座此中広為<sup>二</sup>方便<sup>一</sup>立<sup>二</sup>無境識<sup>一</sup>。此於<sup>二</sup>第五睡眠品中<sup>一</sup>当<sup>二</sup>広遮遣<sup>一</sup>。<sup>(10)</sup>

さて同論「弁随眠品」(卷五二)にいう。

此中上座作<sup>二</sup>如<sup>一</sup>是言<sup>一</sup>。智縁<sup>二</sup>非有<sup>一</sup>亦<sup>二</sup>過去・未来決定<sup>一</sup>。推<sup>二</sup>尋因果展転理<sup>一</sup>故。其義云何。要取<sup>二</sup>現已<sup>一</sup>於<sup>二</sup>前後際<sup>一</sup>能速推尋。謂能推<sup>二</sup>尋現如<sup>一</sup>是果從<sup>二</sup>如<sup>一</sup>是類過去因<sup>一</sup>生此因復從<sup>二</sup>如<sup>一</sup>是因<sup>一</sup>起<sup>上</sup>。乃至久遠隨<sup>二</sup>其所応<sup>一</sup>。皆由<sup>二</sup>推尋<sup>一</sup>如<sup>レ</sup>現証得<sup>レ</sup>。或推<sup>二</sup>尋現如<sup>一</sup>是類因能生<sup>二</sup>未来如<sup>一</sup>是類果<sup>一</sup>此果復引<sup>二</sup>如<sup>一</sup>是果<sup>一</sup>生<sup>上</sup>。隨<sup>二</sup>其所応<sup>一</sup>乃至久遠<sup>一</sup>。皆推尋故如<sup>レ</sup>現証得<sup>レ</sup>。如是展転觀<sup>二</sup>過去因<sup>一</sup>隨<sup>二</sup>其所応<sup>一</sup>乃至久遠<sup>一</sup>。如<sup>レ</sup>現証得皆無<sup>二</sup>顛倒<sup>一</sup>。雖<sup>下</sup>於<sup>二</sup>此位<sup>一</sup>境体非有<sup>上</sup>而智非<sup>レ</sup>無<sup>二</sup>三種<sup>一</sup>(過去・未来)決定<sup>上</sup>」。

上座によれば智(=識)は非有を所縁としてとり、過去・未来を認識できるといふ。なぜなら因と果の次から次へと続いていく理を推尋するからである。すなわち現在の法を所縁として捉えた後に(取<sup>レ</sup>現已)、過去と未来を速やかに推量推尋するのである。このことを詳しく説明すると、現在のかくかくの果は、過去のかくかくの因から生じ、この因はさらに過去のかくかくの因より起こると推量して久遠の過去に遡るのである。このようにして現在法の如くに推尋して過去の法を捉えるのである(皆由推尋<sup>二</sup>如<sup>一</sup>現証得<sup>一</sup>)。また現在のかくかくの因は、未来のかくかくの果を生じ、この果は(因となつて)さらに未来の果を生ずると推量し、久遠の未来に至るのである。このようにして現在法の如くに推尋して未来の法を捉える(皆推尋故如<sup>レ</sup>現証得<sup>一</sup>)。かくして上座は現在法の認識に基いて、過去・未来の法を推量すると主張するのである。

ところで上座のこの主張は、「推尋」や「因果」の語を用いていることを別にすれば、上述の世親の主張と極めてよく類似している。世親も現在法の認識に基いて過去法を憶い出し、未来法を推定すると唱えるからである。すでに第一章でみたように上座は世親より年長であり、世親の軌範師（*Ācārya*）であったという記述もみられるから、この主張についても世親は上座（恐らく経量部の祖師シュリーラータであろう）に影響を受けて形成するに至ったとみるのが妥当であろう。

しかしながら上掲の上座の主張に、我々は大きな困惑を覚えざるを得ない。それは上座が「現在の法を所縁として捉えた後に」（取<sub>レ</sub>現<sub>レ</sub>已）または「現在法の如くに推尋して過去・未来法を捉える」（皆由<sub>二</sub>推尋<sub>一</sub>如<sub>レ</sub>現証得、皆推尋故如<sub>レ</sub>現証得）と表現している点である。すでに前節「境と有境」の項で述べたように、上座は前五識も第六意識ともに過去の法を所縁とすると、我々は理解したのである。この理解は間違っているのだろうか。そうではないと思われる。それは第二章第四節に述べたように、上座は識は必ず根・境より一刹那以上後に生ずると主張したからである。<sup>(13)</sup> またこれの傍証もある。『順正理論』巻四に衆賢は

然彼（上座）経説。「六識所縁皆虚偽等無<sub>二</sub>有<sub>一</sub>差別<sub>一</sub>」。

として上座の用いる経説には「六識の所縁はみな虚偽である」とあることを紹介し、次に

此顯<sub>二</sub>妄執所取境虚<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>顯<sub>二</sub>所縁皆非<sub>一</sub>是<sub>レ</sub>実<sub>一</sub>。<sup>(15)</sup>

として、「六識の所縁がみな虚偽である」というのは、妄執によって取られた境は虚偽であるという意味であって、汝のいうごとく六識の所縁がみな実有ではない、という意味ではない」と非難している。つまり上座は六識の所縁はみな実有でなく非有であると主張したことがわかる。なぜ実有でないかといえ、すべての所縁は現在では捉えられず、必ず過去において捉えられるからである。

それに右の上座の主張の「現在の法を所縁として捉えた後に」という中で、もし「現在の法」を具体的に「現在の



色」と考えれば、上座は「現在の色」を現在では捉えることができず、必ずその一刹那後に捉えるわけであるから、我々の理解は正しいと思われる。それゆえ上座の「現在の法を所縁として捉える」という表現は、実有なる現在の法を一刹那後の未来に捉える、と理解せざるを得ないのである。

上座は現在の法しか存在しないと考えた。しかしこの彼にとって最も確実な法さえも、一刹那後にしか捉えられないのであり、それゆえ六識の所縁はすべて非有なのだ、というのである。すなわち上座によれば、過去・未来・現在の法の認識はすべて、一刹那以前の過去法によって推量される、ということになると思われる。

ところで上座は過去・未来の非有の境を捉えることが可能なことを、次のようにもいつている。

彼(上座)謂。「如是因智生時自相統中因縁有故。謂昔曾有<sub>二</sub>如是智<sub>一</sub>生。伝因生<sub>三</sub>今如是相智<sub>一</sub>。今智既以<sub>二</sub>昔智<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>因。故今智生如<sub>レ</sub>昔而解。即以<sub>二</sub>昔境<sub>一</sub>為<sub>二</sub>今所縁<sub>一</sub>。然彼所縁今時非有。今雖<sub>二</sub>非有<sub>一</sub>而成<sub>二</sub>所縁<sub>一</sub>。故不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>言<sub>レ</sub>無<sub>二</sub>一(過去・未来)決定<sub>一</sub>。如是展転觀<sub>二</sub>於未來果<sub>一</sub>伝<sub>二</sub>伝生准<sub>一</sub>前<sub>レ</sub>說<sub>レ</sub>」<sup>(16)</sup>。

この主張は右に掲げた上座のそれと幾分異なっている。前のは一刹那以前の過去法(つまり実有なる現在法)を果とみなし、それ以前の過去の因に遡って過去法を推量し、また一刹那以前の過去法を因とみなし、それ以後の未来の果を推量して未来法を捉えるという説明であった。しかるにこのたびのは、かつて境を縁じて生じた智(＝識)が因となつて、現在に果として伝えられ、この智がかつての境を所縁とするから過去法は認識できるといふ説明であり(これは第六節「境と有境」において紹介した上座の所縁縁に関する議論と全同である)、また現在のこの智が因となつて未来の智という果を生じ、未来法という境を認識できるといふものである。つまり前の主張では、認識された一刹那以前の法に基き、その因を過去に探り、その果を未来に探り、おのおの過去・未来法を推量したのに対して、後の主張では昔に境を認識した識に基き、その果を未来の方向へ求めて過去・未来法という境を捉えるというのである。この二主張は恐らく矛盾するものではないのだろうが、漢訳資料だけでは明確なことはわからないのである。

ところでこの後の主張における「かつて境を縁じて生じた智（＝識）が因となって現在に果として伝えられる」ために、上座は「随界」の概念を持ち来った。つまり随界は過去の記憶を荷う役割を有するのである。このことはすでに本章の第五節および第六節において述べた。しかしこの後の主張の直後に衆賢は次のようにいう。

又設計<sub>レ</sub>彼（上座）有<sub>二</sub>旧随界<sub>一</sub>因果展転相統力故雖<sub>レ</sub>經<sub>二</sub>多劫<sub>一</sub>久已滅境<sub>上</sub>而今時取理可<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>違若於<sub>二</sub>未來百千劫後当有境界<sub>一</sub>今如何取。<sup>(19)</sup>

すなわち、「汝上座は旧随界によって久しい以前に滅した境をも現在において取ることができるというが、それでは遠い未来の境は、現在においてどのようにして取ることができるのか」という非難である。この場合の随界の説明を上座はしていないが、しかし右の記述によって上座が未来法を認識する役割をも随界に荷わせていたことを知ることができるのである。

ところで先に、上座と世親の過去・未来法の認識の説明が、現在法を認識した後にこれに基いて憶出したり推定している点で、極めてよく類似していると述べたが、両者の重要な違いは、世親が現在法を現在の「一刹那において捉え得るとしたのに対し、上座はそれを一刹那以後の未来において捉え得る点であると思われる。（世親が上座とちがって、根・境・識の三が同時に存在すると考えたらしいことは、第二章第四節で触れた。）

#### 理証二に対する反論

『順正理論』『弁随眠品』（巻五一）中の「三世実有」説の項においては、理証二に対する反論としては世親の「相続の特殊な変化」説にしか言及されていないが、上座のこれに関する反論は、『順正理論』『弁差別品』（巻一八）に「随界」説として示されている。この点もすでに第二章第五節に述べた。<sup>(20)</sup> いまこれを簡単に繰り返せば、上座は過去の業（＝思）を随界（＝六処）中の心相続に荷わせ、随界は無間に（瞬間毎に）その果報を表面に表しながら絶えず変化していくものと考えているのである。上座も世親と同じく現在の「一刹那の法の存在しか認めなかった。それゆえ過去の業因

を未来の業果と結びつける原理が必要であったのである。しかし世親の「相続の特殊な変化」説では、過去の業因を保持した心相続が表面に現れずに刻々と変化し、あるとき特殊な変化をして突然に表面に業果を表すという隔時的一回限りのもののなかに対し、上座の「随界」説では、業因を荷った心相続を有する六処(身心)が刹那ごとに業果を表面に表しながら変化しつづけるのである。この違いもすでに指摘した。

#### 四 他論書との関係

右にみてきたように世親と上座はともに、所縁が非有であっても認識は成立すると主張したのであるが、このようないわゆる無所縁の識の存在は、すでに『大毘婆沙論』において譬喩者によって主張されたことが伝えられている。すなわち

或有執。「有<sup>(20)</sup>縁<sup>(21)</sup>無智<sup>(22)</sup>」。如<sup>(23)</sup>譬喩者<sup>(24)</sup>。彼作<sup>(25)</sup>是説<sup>(26)</sup>。「若縁<sup>(27)</sup>幻事健達縛城及旋火輪鹿愛等<sup>(28)</sup>智皆縁<sup>(29)</sup>無境<sup>(30)</sup>」。

譬喩者は「無境を縁ずる智」(無所縁の識)が存在するという。なぜなら幻事(maya まぼろし)・健達縛城(gandharva-nagara 蜃気楼)・旋火輪(alatacalra 松明を振り回して生ずる残照の輪)・鹿愛(migatṣṇa かげろう)など実在しないものも認識できるからである。有部はこれに対して、これらはたしかに実在しないが、眼識がこれらを捉えたとき、これらは眼識が捉えたような形で何らかの実体として存在したのであると、苦しい解釈をしている。<sup>(22)</sup>

また夢に關しても次の議論がある。

或有執。「夢非<sup>(31)</sup>実有<sup>(32)</sup>」。如<sup>(33)</sup>譬喩者<sup>(34)</sup>。

譬喩者は夢は実有でないのに、人はしばしば夢を見るではないか、それゆえ無所縁の識が存在すると主張する。これに対して有部は、夢はかつて経験した記憶が現在によみがえり、これを夢みるのであるから、夢は実有であり、こ

れを識が捉えるのであると、これまた苦しい答をしている。<sup>(24)</sup>

以上の『大毘婆沙論』の譬喩者の主張は、たしかに無所縁の識の存在を示すものではあるが、その内容はかげろうとか旋火輪とか夢を例に出しているだけで、まだ後代の世親や上座のそれに比べると、あまりに簡単すぎる。

無所縁の識の存在は、その後諸論書には現れなかったが、『成実論』に至り、再び示された。すなわち

汝『成実論』への反対者。有部であろう。説三因縁生<sub>レ</sub>識此事不定。亦有<sub>二</sub>無縁生<sub>レ</sub>智<sub>一</sub>。非<sub>一</sub>一切皆從三因縁<sub>二</sub>生<sub>一</sub>。

又、第六識於<sub>二</sub>自陰中<sub>一</sub>都無<sub>二</sub>所縁<sub>一</sub>。無<sub>レ</sub>現法<sub>一</sub>故是識不能<sub>レ</sub>縁<sub>二</sub>三色等法<sub>一</sub>。若能縁者盲人亦應<sub>レ</sub>見<sub>二</sub>色<sub>一</sub>。<sup>(25)</sup>

有部は根と境の二因縁から識が生ずると説くが、「無を縁じて智(＝識)が生ずること」もあるのであると、『成実論』は有部説を否定している。さらに右の文中で、「第六意識の所縁はすべて無い。現在法が無いからこの第六意識は色などの法を縁することができない」という箇所は、右にみた上座の主張に全く一致する。『成実論』はさらにいう。

又是人先取<sub>二</sub>此法相<sub>一</sub>此法雖滅而能生<sub>二</sub>憶想二分<sub>一</sub>別法<sub>一</sub>。若法於<sub>二</sub>此人心<sub>一</sub>生此法失滅後意識生能知<sub>二</sub>此事<sub>一</sub>。是名<sub>二</sub>相縁<sub>一</sub>識。又是相能<sub>レ</sub>与<sub>二</sub>後縁<sub>一</sub>相識<sub>二</sub>作<sub>二</sub>因縁<sub>一</sub>。<sup>(26)</sup>

すなわちある人が過去にある法を捉えれば、この法が消滅した後に記憶が生じて、その過去の法を分別する。すなわちこの人の心に生じた法は、この法が消滅した後にも意識が起こってこの法を捉えるのである。『成実論』によればこれが認識の構造であり、したがって無所縁の識は存在するという。この『成実論』の意見は、右に紹介した上座の主張とはほぼ同じであるといえよう。特に文中の「この相はよく、後に相を縁する識のために因縁となる」という箇所は、上座が、過去・未来・現在法を因果によって推量する点とよく似ていると思われる。

すでに第一章において、『成実論』の作者ハリヴァルマンはクマララータの弟子である、という資料を提示し、またシュリーラータもクマララータの弟子である可能性がつよいことを述べたのであるが、そうであればハリヴァルマンとシュリーラータはクマララータ門下の兄弟弟子ということになり、右に示した両者の類似も肯けるのであ

る。『成実論』はこれと対照させて論じ得る論書が少ないために、従来研究の糸口がつかみ難かったのであるが、今後『順正理論』の上座説と比較することによって、かなり明確な結論がでるのではないかと思われる。

## 五 結

- 「三世実有」説に対する上座の反論は、漢訳の一資料にしは見出せないために明確には知られないが、『俱舍論』における世親の立場と比較して、おおよそのことがわかった。以下は本節の結語である。
- (1) 有部の「三世実有」説の論証は、結局理証一「根・境・識の三事合の認識論の応用によるもの」と、理証二「過去の業因から未来の業果が生ずるという事実の応用によるもの」の二に尽きる。
  - (2) 理証一に対する反論として、世親は現在法に基いて過去を憶い出し、未来を推量したのに対して、上座は、一刹那以前の過去法に基いて過去・未来法を推量した。上座のこの考えは結局、実有なる一切法でさえ認識されたときはすでに一刹那過去にあり、消滅した非有なるものである（他のいい方をすれば、六識の所縁はすべて非有である）という認識論に基くものであり、上座はこの認識論を用いて、有部の理証一を否定したのである。
  - (3) また理証一に対する反論で、上座は過去の記憶を荷う役割を隨界に与えたが、世親はこのようなものを用いなかった。
  - (4) 理証二に対する反論として、世親は「相続の特殊な変化」説を用いたのに対し、上座は「隨界」説を用いた。上座の隨界はかなり広い役割を荷っているということができよう。
  - (5) 上座の主張は『大毘婆沙論』の譬喩者の主張の中にその萌芽を見出すことができるが、『成実論』の主張とは極めてよく類似している。

(1) 三世実有とは一般に「三世において、有為法は実有である」と解されている。しかし正確には「三世すなわち、有為法は実有である」というべきである。なぜなら世の原語は *adhvaṇ* であり、これは有為法の異名だからである。それゆえ例えば過去 (*atita*) とは時間ではなく有為法そのものであるから、「過去が存在する」と訳してよいことになる。これについては、田端哲哉「説一切有部の『三世実有説』——三世と実有の原語と概念——」『仏教学セミナー』第二九号参照。

- (2) *Kośa*, p. 295, l. 17–l. 18.
- (3) *Kośa*, p. 295, l. 20–p. 296, l. 1.
- (4) 拙稿「自性と自相——三世実有説の展開——」平川彰博士古稀記念論集『仏教思想の諸問題』四八七頁—五〇九頁。
- (5) *Kośa*, p. 299, l. 21–l. 25.
- (6) *Kośa*, p. 300, l. 12.
- (7) *Kośa*, p. 300, l. 19–l. 21.
- (8) 第二章第五節(二四五頁以下)参照。
- (9) 『順正理論』卷四、大正二九、三五一頁下。
- (10) 同 卷二六、大正二九、四八七頁上。
- (11) 同 卷五一、大正二九、六二八頁下。
- (12) 第一章第三節(五六頁)、同第四節(六一頁)参照。
- (13) 第二章第四節(二〇七頁以下)参照。
- (14) 『順正理論』卷四、大正二九、三五一頁中。
- (15) 同 卷四、大正二九、三五一頁中。
- (16) 同 卷五一、大正二九、六二八頁下。
- (17) 第二章第五節(二五八頁)参照。
- (18) 第二章第六節(二七五頁以下)参照。
- (19) 『順正理論』卷五一、大正二九、六二九頁上。
- (20) 第二章第五節(二五二頁以下)参照。
- (21) 『大毘婆沙論』卷四四、大正二七、一二八頁中。

- (22) 衆賢も同様に述べている。『順正理論』卷五〇、大正二九、六三三頁中。
- (23) 『大毘婆沙論』卷三七、大正二七、一九三頁中。
- (24) 衆賢も同様に述べている。『順正理論』卷五〇、大正二九、六三三頁下。
- (25) 『成実論』卷一五、大正三三、三六四頁上。
- (26) 同 卷一五、大正三三、三六四頁中。

## 第八節 無為法の否定

説一切有部は無為法(asamskṛtadharma)として、虚空(ākāśa)・抃滅(pratisamkhyānirodha)・非抃滅(apraisaṃkhyānirodha)の三を立て、いずれも実有の法とする。無為法とは時間の経過によって変化生滅しない法の意味であり、有為法(samskṛtadharma 無常法)に対する概念である。これらは有部の「三世実有」説に基いて考え出されたものと思われ、すでに『集異門足論』『法蘊足論』にその名称が列挙されている。<sup>(1)</sup>しかしまた『大毘婆沙論』以来これらの存在を否定する人々もあるのであり、上座もそのうちの一人といえることができる。以下各無為法を検討してみよう。

### 一 虚空無為

虚空無為は有部によれば、色法が自由に運行する場であり、一般哲学の空間概念に相当しよう。『俱舍論』のこの法に関する規定は

《虚空〔無為〕は 礙えないこと(anāvaraṇa)を自性としており、その中で色が自由に運行するのである。<sup>(2)</sup>》

ところで原始仏教以来、人間を地・水・火・風・空・識の六界であらわす伝統がある。この中の空界(akāśadhatu 虚空界)は、例えば鼻の穴などの人体中の空間を意味するが、部派仏教ではすでに『大毘婆沙論』以来、これは色(rūpa)を自性とし、無為法中の虚空(ākāśa)とは全く異なる有為法であると定められていた。<sup>(3)</sup>

この二つの実有法のうち虚空界の実有を疑った者は、『雜阿毘曇心論』に至るまで現れていない。これに対して虚空無為の存在を否定した人々は『大毘婆沙論』の大徳(Bhaddanta)、『阿毘曇毘婆沙論』の仏陀提婆(Buddhadeva)、『轉婆沙論』の曇摩多羅(Dharmatrāta)であり、さらに下って『雜阿毘曇心論』の譬喩者(Darśanika)であった。そして『俱舍論』において世親は經量部の立場と称して kiñ(伝説)の語を用い、虚空界の実有を否定し、また同時に經量部の説を掲げて虚空無為が単に空間にすぎないことを指摘した。これらのことはすでに、第一章において論じた。<sup>(4)</sup>

さて上座も世親と同様である。すなわち『順正理論』卷三に

故彼上座及余一切譬喩部師咸作「是説」。「虚空界者不離虚空」。然彼虚空体非「実有」。故虚空界体亦非「実」。<sup>(5)</sup>

とあり、これにより上座は虚空界が虚空無為と何ら異なるものではないこと、しかも虚空無為は実有でないから、虚空界も実有でないことを主張したことが知られる。また同論卷一七にも

上座不「思言」。「二(虚空界・虚空)無別」。<sup>(6)</sup>

とあることから、右のことが確認される。なお『成実論』にも

答曰。「虚空名「無法」。但無「色」処名為「虚空」」。<sup>(7)</sup>

とあり、この虚空は文脈から明らかに虚空無為を指しているから、『成実論』も虚空無為の実有を否定したことが知られる。



## 二 択滅無為

択滅無為とは涅槃のことである。有部はこれを実有の法とみなす。『俱舍論』にいう。

《択(pratisamkhyā)とは、苦などの〔四〕聖諦を正しく弁別すること(pratisamkhyāna)であり、すぐれた智慧(pra-javiśesa)である。この〔択〕智慧によって得られるべき(prāpya)滅が択滅(pratisamkhyānirodha)である。》  
 有部の教義によれば、四諦をくりかえし学習し理解することによって勝れた智慧が生ずる。この智慧は一種の力であり、この力によって九八の煩惱を一つずつ断じて涅槃を得るのである。<sup>(9)</sup>右の文章で「択によって得らるべき滅」とはこの意味である。

有部の唱える実有なる法としての涅槃と、次節で述べる心不相応行中の得との密接な関係は、すでに第二章五節で触れた。<sup>(10)</sup>このような択滅無為の存在を否定した人々は『大毘婆沙論』の譬喩者である。すなわち

或有執。「択滅・非択滅・無常滅非実有体」。如「譬喩者」。<sup>(11)</sup>

このうち無常滅とは有為法の無常性を意味している。<sup>(12)</sup>その後、択滅を否定するのは『俱舍論』中の経量部である。

《経量部の人々はいう。「一切の無為〔法〕は実体のあるものではない(adṛavya)。なぜならそれ〔無為法〕は、色や受のようには、別の存在〔法〕ではないからである。それではどうか。すでに生起した(utpanna)随眠(anuśaya)と生種(jaṇman それが生ずるもの)が滅して、択(pratisamkhyā)の力によって、他〔の随眠と生種〕が生起しないの(anutpāda)が、択滅である。》<sup>(13)</sup>

すなわち経量部によれば、すでに生起した煩惱と、まだ生起していない煩惱の種の二つを智慧の力で滅した状態が択滅(涅槃)なのであり、有部のように別の実体を立てる必要はないという。

さて『順正理論』において、択滅に関する上座の意見は次の通りである。

又上座説。「如<sup>二</sup>世尊言<sup>一</sup>。如<sup>レ</sup>是句義甚為<sup>レ</sup>難<sup>レ</sup>見。謂一切依皆永棄捨寂靜美妙乃至涅槃。是<sup>レ</sup>如涅槃如何難<sup>レ</sup>見。以<sup>二</sup>其自性極難<sup>一</sup>見故。」<sup>(14)</sup>

これは涅槃(択滅)が極めて見難いことを述べたものだが、衆賢はその直後に

如何非有可<sup>レ</sup>説<sup>二</sup>自性<sup>一</sup>。自執<sup>二</sup>涅槃非<sup>一</sup>実有<sup>一</sup>故。」<sup>(15)</sup>

として、上座が涅槃を実有でないと主張したことを非難しているので、上座は世親と同じ立場ということになる。涅槃を実有に非ずと主張する論書は、上述の『大毘婆沙論』を除いては『成実論』だけだと思われる。すなわち

答曰。「諸法尽滅名為<sup>二</sup>泥洹<sup>一</sup>。是尽滅中有<sup>二</sup>何法<sup>一</sup>住。」<sup>(16)</sup>

答曰。「陰滅無<sup>レ</sup>余故称<sup>二</sup>泥洹<sup>一</sup>。是中何所有耶。」<sup>(17)</sup>

又若有<sup>二</sup>泥洹<sup>一</sup>応<sup>レ</sup>説<sup>二</sup>其体<sup>一</sup>。何者是耶。」<sup>(18)</sup>

しかしこれらはたしかに涅槃の実体なきことを述べてはいるが、上座の所説とは調子が異なる。

### 三 非択滅無為

『俱舍論』の非択滅無為の説明は次の通りである。すなわち

《未来の諸法の生起(utpada)を永遠に礙げるのが、離繫(択滅)とは違った滅であり、これが非択滅である。なぜならこれは択によつては得られないからである。それではどうなのか。縁(pratyaya)が欠如すること(vaiikalya)によつて得られるのである。例えば一つの色に結びついてゐる眼と意は、「その色と同時に生起した」他の色や声・香・味・触を「所縁として取らず」過去へ落ちてしまふ。それらを所縁とすべきはずの五識は生起することがで

きない。なぜならそれら五識は、過去の境を縁することができないからである。それゆえこれが五識の非択滅であって、縁が欠如することによって得られるのである。<sup>(19)</sup>

つまり縁が欠如することによって法が永遠に生じないことである。有部は「三世実有」説を唱えたので、このような滅を考えるに至ったのであろう。

さてこれへの反対説は、択滅の場合と同じく『大毘婆沙論』の譬喩者である。この引用は前項で示した。次は『俱舍論』にみられる経量部の人々である。

《(経量部の人々はいう)。「択なしに縁が欠如することによって生じないことが、非択滅である。」<sup>(20)</sup>》

上座もまた世親と同様である。すなわち

然上座説。「非択滅名諸聖教中曾無説処。但邪分別横計為有。非聖説故不可信依<sup>(21)</sup>」。

ここで上座は非択滅の実有ならざることを論理的に示さず、ただ仏陀の経説に説かれていないからという理由だけを示している。『成実論』などに同様な反対説はみられない。

#### 四 結

以上上座の三無為法の実有ならざる主張をみてきたが、その主旨は『俱舍論』の世親と全く同じである。しかし『順正理論』は無為法については上座の主張をそれほど多く示していない。しかもこれらはあまり際立った主張でもない。衆賢が強く非難したのは世親の説に対してであった。次のことがいえよう。

(1) 虚空無為が実有法でないことは、すでに『大毘婆沙論』の大徳、仏陀提婆(覺天)・曇摩多羅(法救)および『雜阿毘曇心論』の譬喩者によって主張されたが、後代の世親や上座は、虚空界の実有をも同時に否定してしまう。こ

にアビダルマの展開の一つをみる事ができよう。

(2) 択滅・非択滅無為の存在を否定するのは、『大毘婆沙論』の譬喩者が最初であり、世親・上座もこれを承けてい  
ると思われる。

(3) 上座と『成実論』の類似は、無為法については、あまり顕著なものはない。

- (1) 『集異門足論』巻一、大正二六、三六九頁下。『法蘊足論』巻一〇、大正二六、五〇〇頁下。
- (2) *Kośa*, p. 3, l. 23.
- (3) 『大毘婆沙論』巻七五、大正二七、三八八頁中。
- (4) 第一章第一節(二二頁以下)参照。
- (5) 『順正理論』巻三、大正二九、三四七頁中。
- (6) 同 巻一七、大正二九、四三〇頁上。
- (7) 『成実論』巻一三、大正三一、三四三頁下。
- (8) *Kośa*, p. 4, l. 1—l. 2.
- (9) 拙稿「阿羅漢への道——説一切有部の解脱——」『解脱』(「仏教思想」8)、一五一頁以下。
- (10) 第二章第五節(四二頁)参照。
- (11) 『大毘婆沙論』巻三一、大正二七、一六一頁上。
- (12) 同 巻三一、大正二七、一六一頁中。
- (13) *Kośa*, p. 92, l. 3—l. 6.
- (14) 『順正理論』巻一七、大正二九、四三三頁下。
- (15) 同 巻一七、大正二九、四三三頁下。
- (16) 『成実論』巻一六、大正三一、三六八頁下。
- (17) 同 巻一六、大正三一、三六八頁下。
- (18) 同 巻一六、大正三一、三六八頁下、三六九頁上。

(19) Kośa, p. 4, l. 10—l. 14.

(20) Kośa, p. 92, l. 7.

(21) 『順正理論』卷一七、大正二九、四三五頁上。

## 第九節 心不相応行の否定

有部の心不相応行を否定する人々は次の通りである。

### 一 『大毘婆沙論』の譬喩者

ア、或復有執。「異生性無<sub>二</sub>実体<sub>一</sub>」。如<sub>二</sub>譬喩者<sub>一</sub><sup>(1)</sup>。

イ、或復有執。「無<sub>二</sub>実成就<sub>一</sub>成就性<sub>一</sub>」。如<sub>二</sub>譬喩者<sub>一</sub><sup>(2)</sup>。

ウ、或復有執。「成就非<sub>二</sub>実有法<sub>一</sub>」。如<sub>二</sub>譬喩者<sub>一</sub><sup>(3)</sup>。

エ、或有執。「諸有為相非<sub>二</sub>実有体<sub>一</sub>」。如<sub>二</sub>譬喩者<sub>一</sub>。彼作<sub>二</sub>是說<sub>一</sub>。「諸有為相是不相応行蘊所攝。不相応行蘊無<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>実体<sub>一</sub>」。

故諸有為相非<sub>二</sub>実有体<sub>一</sub><sup>(4)</sup>。

オ、譬喩者說。「生等諸相体非<sub>二</sub>実有<sub>一</sub><sup>(5)</sup>」。

カ、或有執。「三有為相非<sub>二</sub>一刹那<sub>一</sub>」。如<sub>二</sub>譬喩者<sub>一</sub>。彼作<sub>二</sub>是說<sub>一</sub>。「若<sub>一</sub>、刹、那、有、三、相、者、則、應、一、法、一、時、亦、生、亦、老、亦、滅、」。

然無<sub>二</sub>此理<sub>一</sub>。互相違故。應<sub>レ</sub>說<sub>レ</sub>諸法初起名<sub>レ</sub>生後<sub>レ</sub>尽名<sub>レ</sub>滅中<sub>レ</sub>熟名<sub>レ</sub>老<sub>一</sub><sup>(6)</sup>。

キ、或有執。「名句文身非<sub>二</sub>実有法<sub>一</sub>」。如<sub>二</sub>譬喩者<sub>一</sub><sup>(7)</sup>。

このうちア→ウは得・非得に関して、エ→カは生・住・(異)・滅の有為相に関して、そしてキは名・句・文身に関して、いずれも実有法ではないとする譬喩者の所説である。しかしエにみられるように、譬喩者は心不相応行はすべて実体がないと考えていたらしい。ただ『大毘婆沙論』において譬喩者が特に得・非得、三(四)有為相、名・句・文身の三についてその実有ならざることを主張したのは、有部の法体系の中で、これらの三が最も重要な役割を果しているからであろう。特に得・非得と有為相は、三世実有説に不可欠の要素なのである。また得・非得が涅槃(択滅)を得たか否かの問題を説明するために考え出されたことは、すでに学者によって指摘されている。<sup>(8)</sup>

## 二 『成実論』

『成実論』もまた右の譬喩者と同じく、すべての心不相応行法の実有性を否定するが、特に有為相についての記述が注目される。

生者五陰在現在世一名生捨現在世一名滅相續故住是住變故名為住異。非別有法名三住滅。又仏法深義謂衆縁和合有諸法生。是故無法能生異法。(中略)又説生法等一時生。若法一時生即滅是中生等何所為耶。応思是事。<sup>(9)</sup>

このうち冒頭の文中の「現在世」とは「人が生きている間」の意味にとり得ると思われるから、「五陰」も人間を指すと思われる。そう考えるとこの『成実論』の主張は、「生・住・異・滅とは、人間がこの世に生れて死ぬまでのことをいっているのであるから、有部のいうような生・住・異・滅という別法が存在するわけではない」という意味にとるのが自然であろう。ところでこの主張に全同なものは『大毘婆沙論』に經部師の名のもとに記されている。すなわち

或復有執。「色等五蘊出胎時名<sub>レ</sub>生。相統時名<sub>レ</sub>住。衰變時名<sub>レ</sub>異。命終時名<sub>レ</sub>滅」。如<sub>二</sub>經部師<sub>一</sub>。<sup>(10)</sup>

しかしすでに第一章第六節において論証したように、この經部師説は玄奘の改変であると思われる。<sup>(11)</sup>だが右の『成実論』の主張とあまりによく類似している。あるいは玄奘の改変は、この『成実論』の記述によっているのか。将来の問題となろう。

ところで『成実論』中の「又説<sub>二</sub>生法等一時生<sub>一</sub>。若法一時生即滅是中生等何所<sub>レ</sub>為耶」の表現は、前項の『大毘婆沙論』の譬喩者説カ中の「若一利那有<sub>二</sub>三相<sub>一</sub>者則應<sub>二</sub>一法一時亦生亦老亦滅<sub>一</sub>。然無<sub>二</sub>此理<sub>一</sub>」によく類似している。恐らく『成実論』の作者は『大毘婆沙論』のこの箇所を参考にしたであろう。

さらに『成実論』の名・句・文身に関する記述をあげておく。

有人言。「名句字衆(名・句・文身)是心不相応行」。此事不然。是法名声性法入所攝<sub>(12)</sub>。

『成実論』は名・句・文身は声(sabda)を自性としているという。しかしここで声が法入(法処)に含まれるというのは筆者には理解できない。

### 三 『俱舍論』の經量部

『俱舍論』において世親は、一四の不相応行の実有を、彼個人の立場から、または經量部の名を用いて、いずれも否定している。このうち右に関係あるところだけをみてみよう。

《經量部の人々はいう》「この〔四相の〕うちで、相統(pravāha)の初めが生(uṇpāda)であり、相統の断滅が滅(vyaya)である。そして起こりつつあるこの相統そのものが住(sthiti)であり、この相統の前と後の差別が住の異(sthityanyahātva)である」。<sup>(13)</sup>

この所言は、さきにみた『大毘婆沙論』の譬喩者説カの中の「応レ説諸法初起名、生後尽名、滅中熟名、老」と、三相と四相の違いを別とすれば、全同である。また世親は『俱舍論』のこの箇所を

『經量部の人々はいふ』『一法が一時に生じ(āta)住し(sthita)衰え(jirna)滅する(nastia)ということになつてしまふであらう。これらは俱に存在しているがゆえに。』<sup>(14)</sup>

と述べているが、これは右の譬喩者説カの「応二一法一時亦生亦老亦滅」と全同であり、世親あるいは經量部の人々が『大毘婆沙論』の譬喩者説を取り入れ、これを引用したことがわかるのである。

名・句・文身について世親は

『またこれら(名・句・文身)は、語(vag)を自性とするものであるがゆえに、声を自体としている(sabdātmanak)から、色〔法〕を自性とするものではないのか。』<sup>(15)</sup>

と述べ、これらが声を自性とするものであると主張している。これは右の『成実論』に一部が同じである。

#### 四 上 座

『順正理論』の心不相応行の項においては、衆賢は大部分を『俱舍論』の世親への批判にさいている。そして上座に対しては、有為相と名・句・文身に関してのみ言及している。以下これをみよう。

まず衆賢は、右に掲げた『俱舍論』の經量部説を次のように引用する。

且彼經主朋三上座宗作二如是説一。諸行相統初起名、生終尽位中説名為、滅中間相統隨轉名、住此前後別名為住異<sup>(16)</sup>。

これによれば、世親(經主)はこの經量部説を「上座の宗(paksa 意見)に朋し」て述べたという。すなわち上座もこの



説を主張していたわけであり、世親のいう經量部とはここでは上座を指すのではないかと受けとることができよう。いずれにしても上座は世親と同様に『大毘婆沙論』の譬喩者説に影響されていたことがわかる。

さらに上座はいう。

然上座説。「諸行無住。若行可住經極少時。何故不經須臾日月時年劫住。無異因故。(後略)」<sup>(17)</sup>

上座によれば、諸行は住するということがない。たとえ住することができても、それは極めて短い時間である。なぜなら諸行を住せしめるような他の因(住という有為相)などは存在しないからである。

この上座の主張は、有部の有為相としての住を否定したものである。上座や世親の立場は、法の厳密な現在一刹那の滅であった。それゆえ『俱舍論』で説かれた世親や上座のいう住とは、世間一般で用いる意味であって、厳密な法の規定にはかわらないものであると考えることができよう。この意味では『成実論』の説く「住とは、人間が生まれて死ぬまでをいう」と、全く変りはない。さらに『成実論』の「無法能生異法」と、上座の「無異因」とは全く同じ意味になるといってよい。上座と『成実論』の作者には、たしかに顕著な類似がみられるのである。

次に上座の名・句・文身の記述をみてみよう。すなわち

然彼上座於此復言。「意業為先所生声位安布諸字決定差別以成名等。此離於声別有自性理不可得」。<sup>(18)</sup>

この中ではじめに「意業を先として生ずる所の声の位」と記されているから、恐らくある意志(意業=思)をもって声を発することによって相手に意味をわからせる、という意味になるだろう。これがさきの『成実論』の「法入の所摂なり」の記述と関係があるかどうかはわからない。しかしいずれにしても、上座が名・句・文身は声を自性としていると考えた点は、世親・『成実論』と軌を同じくしている。

なお上座が他の心不相応行をどう考えていたかは不明であるが、世親や『成実論』と同様にすべてを実有でないと

みなしていたと考えると恐らく間違いはないであろう。

## 五 結

(1) 上座の有為相と名・句・文身の実有を否定する思想は、世親・『成実論』と同じく『大毘婆沙論』の譬喩者説に由来する。

(2) 特に有為相に関しては、上座・世親・『成実論』とも、『大毘婆沙論』の譬喩者説を直接読み、これを取り入れたり、引用したりした形跡がみられる。

- (1) 『大毘婆沙論』卷四五、大正二七、二三一頁中。
- (2) 同 卷九三、大正二七、四七九頁上。
- (3) 同 卷一五七、大正二七、七九六頁中。
- (4) 同 卷三八、大正二七、一九八頁上。
- (5) 同 卷三八、大正二七、一九八頁下。
- (6) 『大毘婆沙論』卷三九、大正二七、二〇〇頁上。なお『阿毘曇毘婆沙論』も全同である。(『阿毘曇毘婆沙論』卷二〇、大正二八、一四九頁下)
- (7) 『大毘婆沙論』卷一四、大正一七、七〇頁上。
- (8) 桜部建『俱舍論の研究』九〇頁。
- (9) 『成実論』卷七、大正三一、二八九頁中。
- (10) 『大毘婆沙論』卷三八、大正二七、一九八頁中。
- (11) 第一章第六節(一一五頁以下)参照。
- (12) 『成実論』卷七、大正三一、二八九頁下。

- (13) *Kośa*, p. 77, l. 5—l. 7.
- (14) *Kośa*, p. 78, l. 11—l. 12.
- (15) *Kośa*, p. 80, l. 22.
- (16) 『順正理論』卷一三、大正二九、四〇七頁下。
- (17) 同 卷一四、大正二九、四一一頁中。
- (18) 同 卷一四、大正二九、四一四頁下。

## 第一〇節 俱生因の否定

本節では上座が俱生因を否定したこと、そしてこの事実が上座の認識論及び結局は彼の「三世実有」説への反論と深く関わっていることを述べてみたい。

### 一 俱有因と俱生因

『俱舍論』によれば、有部の俱有因は次のように規定される。

《俱有、〔因〕とは互いに果となるものである。互いに (mutitas) とは、交互に (paramparyena) という意味である。相互に果となる法はすべて、俱有因である。》<sup>(1)</sup>

すなわち俱有因 (sahabhūtena) とは同時に存在する法が、互いに因・果となりあっているような因である。すなわち同時相互因果の関係を示している。例えば四大種 (地・水・火・風) は互いに俱有因であり、また心と心所、有為法と

有為相の関係も同様である。

これに対して『順正理論』には、後にみるように、上座が俱生因の存在を否定したことが示されている。俱生因とはアビダルマ仏教一般ではあまり用いられない術語であり、その原語も知られない。恐らく *sahaja-hetu*, *sahajāta-hetu*, *sahotpāda-hetu*, *sahotpanna-hetu* のうちのいずれかであろう。また俱有因と俱生因の違いを考えれば、俱有因は同時に存在する諸法が互いに因果となる場合の因をいう。例えば心と心所は互いに存在するための因となり果となりあっている。これに対して俱生因は、恐らく諸法が同時に存在しても、その中の甲の法が乙の法に対してのみ常に因となり、乙の法は常に果となるという一方の因果関係において用いられる語ではなからうか。しかも俱生因とあることから、この因は何かを生ぜしめるという積極的な意味を含んでいるように思われる。

このことは『順正理論』のいくつかの記述から推定される。衆賢は經典の「此れあるがゆえに彼あり (*asmin satidam bhavati*)」の文を「俱生因の義を顯す」ものと解している。<sup>(2)</sup> この中の「此」は因であり、「彼」は果であるから、これは一方の因果関係とみてよいだろう。さらに衆賢は「又対法者非<sup>レ</sup>許<sup>レ</sup>俱<sup>レ</sup>生<sup>レ</sup>互<sup>レ</sup>為<sup>レ</sup>果<sup>(3)</sup>」ともいっている。また「又俱生因若定無者<sup>レ</sup>立<sup>レ</sup>大種造色<sup>二</sup>不<sup>レ</sup>成<sup>(4)</sup>」ともいう。有部に従えば大種と所造色は同時に存在するが俱有因にはならない。なぜなら大種は所造色の因になっているが、所造色は大種の因になり得ないので、この二つは相互の因果を形成していないからである。常に大種↓所造色の関係である。俱有因にならないものを俱生因と名づけているのであるから、我々の理解は正しいであろう。しかもこの場合大種はまさに所造色を造る(生ずる)という積極的役割を果す。また衆賢は処々に「眼と色に縁りて眼識生ず」の文を挙げ、俱生因の存在を証明せんとするが、有部によれば眼・色・眼識は同時存在でありながら、常に眼・色の二が眼識を生ずるという一方の因果の関係であり、しかも積極的な働きをもつ。それゆえ俱生因とは諸法が同時存在しながら一方の因果の関係をなしており、他を生ずるという積極的な働きを有すると考えて間違いなさそうである。しかしこのような因は一般には考え難い。上座の反論もここに基いている。

以下それをみてみよう。

## 二 上座の主張

上座は俱生因は存在しないと主張した。『順正理論』卷一五は、すべてこの問題に関する上座への批判にあてられている。すでに第二章第八・九節でみてきたように、無為法や心不相応行については、衆賢は主として世親（經主）に対決し、上座への批判は少なかった。しかし俱生因については上座だけが非難の対象になっている。このことから、俱生因の否定は上座の独特にして重要な主張であることが予想できる。

上座はいう。

又上座説。「諸行決定無俱生因」。諸行將生、無因故。又応余類生余類故。謂俱生法於將起位、非此与彼能作生因。猶未生故。又応求彼二種異因。由彼二因二俱得起<sup>(5)</sup>。

すなわち上座によれば有為法には全く俱生因などというものは存在しない。なぜなら法が生ずるのは何らかの前生因によるのであって、この因によって法がまさに生ぜんとしたときには、もう他の因などあるはずがないし、また必要でもないのである。また例えば二つの法が同時に生ぜんとするとき、一方が他方のための生因になどなるわけがない。なぜならまだこの二つの法は生じていないからである。それゆえ二つの法は、前生のおおの異なった因によって生ずるのであって、俱生因など存在するわけがないというのである。

又彼（上座）所説。「唯一刹那有<sup>(6)</sup>所依性<sup>(6)</sup>及諸行法有俱生因皆難可了<sup>(6)</sup>」。

上座は「一刹那に甲の法が乙の法の所依になること、すなわち俱生因があることは、理解し難い」という。

これに対する衆賢の反論のほとんどは、「眼と色に縁りて、眼識生ず」という經典を用いてなされている。すなわ

ち有部によれば、眼と色によって眼識が生ずる場合、眼・色・眼識の三は同時存在であり、しかも眼と色はおのの眼識のための生因になっていると考える。それゆえ眼と色はおのの眼識のための俱生因である。しかし上座は俱生因の存在を許さない。法の生起は必ず前生因によると考えるのである。すでに第二章第四節で述べたように上座は、第一刹那に眼と色が生じ、第二刹那に識が生ずると主張した。有部の三事同時和合説とは全く違っている。いまこの立場の違いを考慮しつつ、衆賢の上座への反論を一つだけうかがってみよう。

（衆賢）如<sub>レ</sub>契經說<sub>一</sub>。「眼色為<sub>二</sub>緣生<sub>一</sub>於眼識<sub>二</sub>」。前生眼色与<sub>二</sub>後眼識<sub>一</sub>應<sub>レ</sub>非<sub>二</sub>所依<sub>一</sub>及<sub>二</sub>非<sub>一</sub>所緣<sub>二</sub>。有無<sub>レ</sub>有故。非<sub>二</sub>畢竟無<sub>一</sub>。可<sub>レ</sub>說<sub>二</sub>此是所依所緣<sub>一</sub>。此亦應<sub>レ</sub>爾。彼眼識生時眼色已滅故應<sub>レ</sub>無<sub>二</sub>緣力<sub>一</sub>眼識自生<sub>二</sub>。無法無<sub>レ</sub>容<sub>レ</sub>為<sub>二</sub>所依<sub>一</sub>故。眼識唯緣<sub>二</sub>現在境<sub>一</sub>故。若<sub>レ</sub>眼色識不<sub>二</sub>俱生<sub>一</sub>者則應<sub>レ</sub>眼色非<sub>二</sub>眼識緣<sub>一</sub>」。

衆賢はいう。「汝上座のいうごとく、もし前生の眼と色が一刹那後の眼識を生ずるなら、眼と色は眼識の所依・所緣にはなり得ないではないか。眼と色は一刹那前にすでに滅してしまっているのだから。眼識にはすでに滅してしまつたものを緣ずる力はないのだから、眼識が因緣なしに自ら生ずるといふ誤ちにおちいる。我々の立場では眼識は現在の境だけを緣ずるのだから、眼・色・眼識が同時に生じなければ、認識は成立しないことになるのである」と。

以上のような上座の俱生因否定は、それゆえ根・境・識の三事の和合が、有部のいうように同時ではなく、識が生じたときは根・境は必ず一刹那以上過去にあるといふ彼の認識論を成立させるのに不可欠なものであるといふことが、理解できるであろう。そして上座のこの認識論は結局のところ、有部の「三世実有」説の論証を崩すものであることは、すでに本章第七節などでみてきた通りである。

## 三 他論書との関係

このような上座の認識論は、『成実論』を除いては『順正理論』以前のいかなる論書にも見出せない。またそれより後のものでは『アビダルマ・ディーパ』の中に言及されている。

『成実論』はいう。

答曰。是亦不然。因果不<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>一時合<sub>二</sub>故<sub>一</sub>。此事後燈喻中当<sub>レ</sub>説<sub>二</sub>説<sub>一</sub>。

これは短い言及であるが、文脈から上座の意見と全同であることは間違いない。またいう。

又受等諸相不<sub>レ</sub>得<sub>二</sub>同時<sub>一</sub>。又因果不<sub>レ</sub>俱<sub>一</sub>。識是想等法因。此法不<sub>レ</sub>応<sub>二</sub>一時俱有<sub>一</sub>。

これは心・心所の相応を否定する箇所に見えるが、文脈から上座の俱生因否定と全同であることがわかる。

後代の『アビダルマ・ディーパ』はこれを、譬喩者の名のもとに示している。すなわち

《譬喩者(Darśanika)は、一切は直接知覚では捉えられない(apratyakṣa)という。なぜなら五識のあつまり(＝前五識)は過去を境とするからである。眼と色が存在するときには、識は「まだ」存在しない。また識が存在するときには、眼と色は「すでに」存在しない。識の「生ずる」刹那〔に境〕の住が存在しないならば、自の境を取ることが起こらないからである。》<sup>(10)</sup>

この譬喩者とは上座すなわちシュリーラータのことを指すのであろう。

## 四 結

右の考察から次のことがいわれ得る。

- (1) 上座は俱生因を否定したが、これは主として「根・境の次刹那に識が生ずる」という彼の認識論を成立させるためであり、結局は有部の「三世実有」説を否定するためのものである。
- (2) 上座のこのような認識論は、彼と同時代と思われる『成実論』にしか見出すことができないので、恐らく彼の時代かそれよりやや以前に考え出された新しい思想であると考えられる。

- (1) *Kośa*, p. 83, l. 16—l. 17.
- (2) 『順正理論』卷一五、大正二九、四一九頁上。
- (3) 同 卷一五、大正二九、四二〇頁上。
- (4) 同 卷一五、大正二九、四二〇頁下。
- (5) 同 卷一五、大正二九、四二二頁中。
- (6) 同 卷一五、大正二九、四二二頁下。
- (7) 同 卷一五、大正二九、四二〇頁下。
- (8) 『成実論』卷三、大正三一、二五八頁下。
- (9) 同 卷五、大正三一、二七六頁中。
- (10) *Dīpa*, p. 47, l. 13—p. 48, l. 2.

## 第二一節 十二縁起

原始仏教の十二縁起の解釈については、近代の学者の間にもさまざまな理解の違いがある。部派仏教においてもアビダルマ論師たちは、十二縁起を種々に解釈した。本節では上座のこれについての主張を、要点だけ示してみたい。



## 一 十二縁起の解釈

有部の十二縁起の解釈は、『大毘婆沙論』以来「分位縁起」に決定されていた。分位 (avasthika) とは avastha (状態) からの派生語であり、この場合は人間たる五蘊の状態を意味すると理解される。つまり十二支のおのおのは、各支を俱なつた五蘊 (人間) の状態なのである。例えば無明は、「無明を俱なっている」という五蘊の状態なのであって、他にも種々の要素があるが、無明が最も強く働く状態であるから無明という。そして有部はこの五蘊の状態を輪廻転生の過程として捉えた。例えば識とは母胎における結生識、名色とは母胎中で身心が生じた段階、六入 (六処) とは母胎中ではっきり眼等の感官の形ができてきた状態、触とは根・境・識が和合しても苦・楽を弁別できない二、三歳までの幼年期、受は苦・楽を感受してもまだ姪欲の起こらない少年時代、愛は愛欲の起こる青年期、というように考えた。これは近代の学者が胎生学的解釈と呼ぶものである。有部はこれら十二支を過去・現在・未来の三世に配当し、三世のおのおのに因と果を設け、いわゆる「三世兩重の因果」と名づけられる輪廻転生の解釈を行なつた。<sup>(1)</sup>

これに対して世親は『俱舍論』において、經量部の名をもって「有部の分位縁起は經に矛盾する。經には『無明とは過去の生に対する無知である』と無知だけが示されていて、他に五蘊のことなどいわれていないからである」という主張を掲げ、自らも分位縁起を排して、經に矛盾しない解釈をあげている。しかし識・名色・六処の三は母胎内の胎児の発達と考えているから、この点は有部と同じ胎生学的解釈といえよう。しかし触・受・愛・取以下は、外境を捉えて愛欲を生ずる経過を示して、認識論的解釈をしている。

さて上座はどうであろうか。『順正理論』卷二五、二六、二七、二八、二九に引用される彼の所言からうかがってみよう。まず上座は有部の分位縁起の解釈を否定する。その主たる根拠は

(上座) 又因差別<sub>レ</sub>不成<sub>レ</sub>故。謂說<sub>三</sub>有情前後諸蘊皆総相望前為<sub>二</sub>後因<sub>一</sub>則失<sub>下</sub>立<sub>三</sub>因差別<sub>二</sub>道理<sub>上</sub>。

すなわち各支がいずれも五蘊を具えていれば、五蘊から五蘊に変ずることになり、因果の差別がなくなってしまう、というのである。そして上座は

上座於<sub>レ</sub>此妄撥言<sub>レ</sub>非。因果二門理<sub>レ</sub>別故<sub>三</sub>。

(上座) 所言。「因果其相定異<sub>四</sub>」。

として、因と果はその相が異ならなければならず、したがって十二支のおのおのはいずれも単一の独立したものとみななければならない、と主張するのである。これに関して『順正理論』には上座の具体的主張が三つ紹介されている。

(1) 愛<sub>一</sub>取

世親は取の中にも愛が含まれるとする<sub>五</sub>。これに対して上座は

(上座) 謂。「愛与<sub>レ</sub>取因果性殊。以<sub>レ</sub>愛為<sub>レ</sub>因生<sub>三</sub>取果<sub>二</sub>故。如<sub>二</sub>彼尊者(世親)說<sub>一</sub>『愛為<sub>レ</sub>因還能生<sub>レ</sub>愛有<sub>二</sub>何別失<sub>一</sub>』。理必不然。說<sub>三</sub>異相<sub>二</sub>故。謂於<sub>三</sub>緣起中<sub>二</sub>說<sub>三</sub>異相因果<sub>二</sub>為<sub>レ</sub>弁<sub>三</sub>生死相續次第<sub>一</sub>。(中略) 若也愛生還<sub>二</sub>因<sub>一</sub>於<sub>二</sub>愛<sub>一</sub>如<sub>レ</sub>是展轉便致<sub>二</sub>無窮<sub>一</sub>。(後略<sub>六</sub>)」

と批判し、取の中に少しでも愛があれば、「愛<sub>一</sub>取」の関係において愛から愛が生ずることになり因果をなさないという。そしてこのようであれば「愛<sub>一</sub>取(愛)」の関係をはてしなく往復して、十二縁起の次第が成立しなくなるという。

(2) 取<sub>一</sub>有

衆賢は取の中に煩惱より生ずる業があるとする<sub>七</sub>。また有は来世の生存を招く業であると有部では規定されている<sub>八</sub>。ところが上座は取は欲取であり業性を含まないとする<sub>九</sub>。これも彼が因果の異相を説くからである。

(3) 識<sub>一</sub>名色

有部でも世親でも、名色中の色は肉体(色蘊)であり名は精神(色を除いた受・想・行・識の四蘊)であり、名色全体

で五蘊（身心）と解釈する。しかるに上座は

上座意謂。「順<sub>レ</sub>成彼彼有情相續<sub>レ</sub>故説<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>名。是能<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>因順<sub>レ</sub>成彼<sub>二</sub>義<sub>一</sub>」<sup>(10)</sup>。

として、名を色を除く四蘊と解さない。右の文中で「彼彼の有情の相續を順成する」の意は明確でないが、ともかく名色中に四蘊を含ませない意図が知られる。四蘊の中には識が含まれているからである。それゆえ上座は

上座於<sub>レ</sub>此<sub>レ</sub>仮<sub>二</sub>設難言<sub>一</sub>。「若名色言<sub>レ</sub>總攝<sub>二</sub>五蘊<sub>一</sub>世尊説<sub>二</sub>識依<sub>二</sub>名色<sub>一</sub>故識則<sub>レ</sub>應<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>」<sup>(11)</sup>。

と述べて、「識—名色」の関係において「識—名色（識）」となれば、同一のものが含まれるのでこの二者の間では因果関係は成立しない、というのである。

これらの上座の主張には、有部の分位縁起に対する強い反発がみられる。彼は世親に対してさえもこの点で批判しているのである。このような上座の真意はどこにあったのであろうか。以下考察してみたい。

## 二 上座の真意

ところで有部の分位縁起という解釈は、極めて巧みな構想を有している。すなわち、各支は人間の胎生学的発達に配分されるから、この限りでは各支は時間的前後関係で配列されている。「識↓名色」も、「触↓受」もこのようである。しかし經典には「眼・色に縁つて眼識が生ずる。三事（和合）したもの（が）触であり、受・想・思が俱生する」といわれるから、有部では認識論としては識・触・受などは同時に存在しなければならぬ。また經典に「識と名色は蘊束のように互いに依となる」とあるから識・名色は同時に存在するとみななければならない。分位縁起とこれらの經典の記述は一見矛盾するようにみえる。

しかし有部では各支が五蘊を具えていると考えるから、例えば右の「識—名色」の場合には、名色支発生以後の人

間の中に識と名色が共存して、常に識・名色が同時に依りあっていることが説明可能である。また右の「触―受」の場合でも、受支発生以後の人間の中に触と受が共存しているものであるから、認識の過程において触と受が同時に生ずると説明できるのである。このように有部の分位縁起は、各支が五蘊を具えていることによって、一方では人間存在の輪廻を時間的前後関係で説明しながら、他方では認識の経過などを同時的關係として説明できるといふ、巧みな構想を有している。

さて上座は右の二例について激しく有部を非難し、同時因果を排する。「識―名色」については

然彼上座「不<sub>レ</sub>許<sub>二</sub>同時識与<sub>二</sub>名色<sub>一</sub>有<sub>二</sub>相依理<sub>一</sub>」。彼宗不<sub>レ</sub>許<sub>二</sub>有<sub>二</sub>同時因果<sub>一</sub>故。<sup>(12)</sup>

といっている。また「触―受」については第二章第四節で詳しく論じた。

以上みてきたことから、上座が「十二支のおのおのは単一の独立したものである」と主張した真意は、同時因果を理論的に可能にする有部の分位縁起を否定することにあつたということが、ほぼ明らかになったと思われる。このことは以下の「縁起」の語義からも理解され得る。

### 三 「縁起」(pratīyasamutpāda) の語義解釈

『俱舍論』『世間品』には「縁起」(pratīyasamutpāda) の語の解釈が二つ示されている。第一釈は世親の釈であり、第二釈は「他の人々」(anye) のものであるが、諸註釈書はこれをシェリーラータに帰している。この二釈と『順正理論』の衆賢の解釈とをみてみよう。

1 世親の釈 (Kosā, p. 138, l. 1-4. 3)<sup>(12)</sup>

《ろつ》縁起 (pratiyasamutpāda) とは、いかなる語義であろうか。prati は「到達」(prāpti) の意味であり、くは「行くこと」(gati) の意味である。接頭語のために、動詞の語根 (dhātu) の意味が変化するから、「到達して」(prāpya) という意味が、pratiya の意味になる。く pad は「存在」(satta) の意味であり、samut が前に来るときは、「生起」(prādurbhāva) の意味になる。これによって、「縁」(pratyaya) に到達して (prāpya)、「生起すること」(samudbhava) が「縁起」である。》

つまり世親に従えば、縁起とは、「ある法が縁に到達して、生起すること」である。すなわち十二縁起中の「無明(A)によりて行(B)あり」を例にとれば、「行という法(B)が、無明という縁(A)に到達して、生起すること」が縁起である。

次に『俱舍論』は、この釈に対する文法学者 (Sādhikīya) の反論を掲げている。すなわち

《文法学者がいう。この語義は道理に合っていない。なぜか。(イ)なぜなら一人の作者 (kartā) に二つの作用 (kriyā) があるとき、前時の作用について絶対分詞の語尾 (ktva) を用いる規則になっているからである。例えば「沐浴して、食事する」(snatva bhunkte) という如きである。

(ロ)また前に到達して後に生起するようなものは、生起する以前には何一つない。

(ハ)また作者のない作用は存在しないのである。<sup>(14)</sup>》

世親の釈は「縁起とは縁に到達して、(prāpya)、「生起すること」(samudbhava)」であるが、文法学者のこの反論(イ)によれば、一つの法が「到達して、生起すること」は表現上あり得ない。なぜなら「到達して」(pratiya, prāpya)と絶対分詞の語尾が付されている以上、これは「生起する」より以前の作用であり、したがって「到達する」作用と「生起する」作用が前後して存在することになってしまうからである。例えば「沐浴して、食事する」の如きである。しかし縁起とは「縁」と「起」が同時でなければならない、と文法学者はいうのである。

これに対して世親は次のように反駁する。

《また〔二つの作用〕が同時であっても、絶対分詞の語尾が使われることがある。例えば「灯に到達して、闇が去つた」(dīpaṃ prāpya tamo gatam) とも、また「口を開けて、眠る」(āśrayaṃ vyādāya sete) ともいわれる。もし〔眠るのが、口を開ける後である〕とすれば、どうして口を閉じないのか。》<sup>(15)</sup>

世親によれば、絶対分詞の語尾は、必ずしも前の時間の作用を示すものではない。「灯に到達して、闇が去った」「口を開けて、眠る」の表現は、二つの作用が同時であることを示している、というのである。

つぎに文法学者の反論(四)「前に到達して後に生起するようなものは、生起する以前には、何一つない」および「作者のない作用は存在しない」は、いずれも世親が法の「三世実有」説を排して「現在有体・過未無体」説を主張したことに関係しているように思われる。世親は過未無体説であるから、「縁起」の語義を解釈するのに、無なるもの(nāga)が縁に「到達して」、またそのときに同時に「生起する」と考えるのであろう。<sup>(16)</sup>しかし文法学者にいわせれば、今まで無なるものが縁に「到達する」ことはあり得ないし、また同時にしても後時にしても「生起する」こともあり得ない。(三世実有説ならば、それは可能である。衆賢の釈の項に後述。)

しかし世親はこれに対して

《それゆえ、ある状態のものが生起するとき、その同じ状態のものが「到達して」といわれるのである。そして、いかなる状態のものが生起するか、というならば、生起(uppada)の方に向かってゐる未来の法が〔生起する〕のである。その状態のものが「縁に到達して」といわれるのである。》<sup>(17)</sup>

と主張しつづけている。

ところで世親のこの語義解釈では、ある法が縁に「到達して」それと同時に「生起する」にしても、その法と縁との時間的前後関係はどうなのであろうか。つまり例えば無明(A)という縁と行(B)という法との関係は、同時なのか、

異時なのか。世親は *pratitya* を絶対分詞と考えたのであるから、表面的にはたしかに無明 (A) が先に生じ、行 (B) はそれより後に生ずると考えられる。しかしそれだけでは、世親が根・境・識・受・想・思などの同時俱生とそれに伴う心・心所相応説に賛意を表している事実が説明され得ない。恐らく世親は *pratitya* を絶対分詞とみなしながらも、「現在有体・過未無体」説の立場から、ある法が縁に「到達して」それと同時に「生起する」とき、その法と縁とが同時に存在することを示し得る余地を、自らの語義解釈の中に残していたのではないかと思われるのである（第二章第四節参照）。

## 2 衆賢の釈

縁起に関する衆賢の語義解釈は『順正理論』卷二五に、詳細に説かれている。まず右の世親の釈についての文法学者の反論(イ)については、世親の主張する「灯に到達して、闇が去った」「口を開けて、眠る」の二例を用いて、絶対分詞の語尾が前時の作用を意味するとは限らないことを述べている。すなわち

（衆賢）「已に」の言は、別時に依りて説くこと有りと雖も、而も亦、別ならざる時に依りて有るをも見る。世に「闇至りて已に灯滅す」と説きて言うこと有るが如し。<sup>(18)</sup>

さらにまた

（衆賢）「已に」の言は前時に依りて説くこと有りと雖も、而も亦、後に依るを見る。「口を開きて已に眠る」が如し。<sup>(19)</sup>

と述べ、絶対分詞の語尾が前時の作用を意味するのではなく、むしろ後時の作用を示すこともあることを主張している。すなわち「口を開けて、眠る」(*āśram vyādāya sete*)という場合、一般に眠ってから後に口を開けると考えられるから、「口を開けて」の方が「眠る」よりも後時に起こる、というものであり、これは後述する彼の語義解釈に関連

して注目される。

つぎに文法学者の反論(四)すなわち「無なるものが縁に到達し、またそれと同時にしても後時にしても、生起することはありません」に対しては

(衆賢)唯、対法宗の説のみ、已に過なし。起、及び起の前は、皆あるべきが故に。謂わく、対法者は言わく「法の起る時、已生位の如く、其の体実有なり」と。<sup>(20)</sup>

と述べ、「我々対法者 (Abhidharmaika = 有部) は、過去・未来・現在の三世のいずれにも、法が存在すると考える(三世実有説)から、未来の法が縁に到達して、同時に現在に生起することに、矛盾はないのである」と主張するのである。以上のように衆賢は、世親の語義解釈に対する文法学者の反論に、納得する解答を与えることができた。それでは彼は、世親のこの解釈を自らのものとして採用したのだろうか。そうではないのである。なぜか。ここで我々は世親の解釈を、もう一度注目する必要がある。

世親の解釈によれば、縁起とは「ある法が縁に到達して、生起すること」であった。すなわち「無明(A)によりて行(B)あり」を例にとれば、「行という法(B)が、無明という縁(A)に到達して、生起すること」である。この場合、「到達して」と「生起する」の二作用が同時であるとしても、いずれにしても「縁」よりは後時に「到達し、生起する」という印象を与える。つまり行(B)は、無明(A)よりも後時に存在するように受けとられやすい。いいかえればA→Bの間には、時間的な前後関係だけがあるように理解されがちである。

ところで先述したように有部の十二縁起は各支が五蘊を具えた分位縁起であり、一方では人間存在の輪廻を時間的前後関係で説明し、他方では「識—名色」「触—受」の如く、認識の経過などを同時的關係で説明し得る巧みな構造を有している。したがって右の世親の解釈では各支の時間的前後関係については妥当するが、各支の同時的關係については取り落しかねないと考えたのであろう。



そこで衆賢は、つぎのように解釈する。

(衆賢) 今、此の中、差別の義を見れば、謂わく、鉢刺底 (pati) は、是れ現前の義なり。耆女 (k) 界は是れ有の義なり。一字界の中、多義あるが故に。先の鉢刺底に由りて、耆女界は「縁」を成ず。訖埵 (kṛta || tya) 縁は、是れ已の義なり。此れ所依と合して変成す。獵比參 (abhisam) は、此れ和合の義なり。唄 (m) は是れ上升の義なり。鉢地 (k pad) 界は是れ、有の義なり。唄を以て先と為すに由りて、鉢地界は「起」を成ず。此の総義は、「縁の現に已に合して、法有りて升起する」是れ「縁起」の義なり。<sup>(21)</sup>

これによれば、衆賢は縁起を、pratiya-abhisam-ut-pada と考えていたようである。このうち、prati は「現前」、くは「有」、tya は絶対分詞の語尾としての「已」、abhisam は「和合」、ut は「上升」、k pad は「有」の意であるという。すなわち縁起とは、「縁の現前に、已に和合して、法有りて升起すること」である。この場合 pratiya は絶対分詞の語尾を有するから、「現前し已<sub>て</sub>」となり、「和合」(abhisam) よりも前時に在るように思われるが、先の「口を開けて、眠る」の例と同じく、「和合」の方が前時に在り、「現前」の方が後時に在ると解釈したのである。この解釈はかなり無理なように思われるが、そこに衆賢の意図がうかがえるのである。

すなわち衆賢の解釈によると、「縁がすでに和合して存在しているか、または現前に存在する、そのときに、法が生起すること」が縁起である。再び「無明(A)によりて行(B)あり」を例にとれば、「無明(A)という縁がすでに存在しているか、または今存在する、まさにそのときに、行(B)という法が生起すること」である。衆賢はこれに関して、(衆賢) 或は俱生と前生の縁を顯わすが故に。縁の現前は、俱生縁を顯わす。縁の和合は前生縁を顯わす。<sup>(22)</sup>

と述べているから、「無明(A)がすでに存在している」場合は、無明が前生縁になって「行(B)が生起する」のであり、A→Bの間には時間的前後関係が存する。そしてこれによって、人間存在の輪廻の説明が可能になる。また一方「無明(A)が今存在する」場合は、無明が俱生縁になって「行(B)が生起する」のであり、A→Bは同時的關係になり、

したがって「触―受」の如き認識の構造の説明が可能になるのである。

この解釈を巧みと考えるか否かは別として、衆賢は有部の縁起説の二重構造を、これによって示さんとしたのである。

### 3 シュリーラータの解釈<sup>(23)</sup> (Kosā, p. 138, l. 21—l. 23)

《さて他の人々 (anye) は、この〔文法学者の〕非難を排斥するために、それとは違ったように主張する。〔すなわち〕 prati は重複 (vipśa) の意味である。itya は、行くことに適したもの、〔すなわち〕不住のもの (anavas-thāyin=無常なるもの) である。ut が前に来るとき、pad は生起 (pradurbhava) の意味になる。〔これによって〕「あれこれの、原因の集合体に対して、不住のもの (無常なるもの) が全体として生起すること」が「縁起」である。》

すなわちシュリーラータによれば、縁起とは「重複的にそれぞれ集合した原因に対して、これまたそれぞれ集合した無常なるものの全体が生起すること」である。例えば無明における重複とは、さまざまなものが集まって無明という一法を形成していることを示している。また行も同様である。すなわち「多くのものが集合している無明 (A) に対して、これまた多くのものが集合してできている行 (B) という無常なるものが生起する」という意味になるだろう。

この場合「多くのものが集合している無明」とは、有部の分位縁起におけるような「五蘊を具えた」意味ではないだろう。単一なる無明の中で問題であろう。<sup>(24)</sup> また行も多くの業から成り立っている。それゆえこの語義解釈は、前に述べた「シュリーラータは十二支のおおのを、いずれも単一の独立したものとみなしている」という事実に相反するものではないと思われる。またこの解釈からは、A—Bの同時的關係も出てこないと思われる。それゆえシュリーラータがこのような語義解釈をしたのは、『俱舍論』がいうように、単に世親の釈に対する文法学者の反論を避け

るためであったと考えてよいだろう。

ところで『俱舍論』には

『また曰く (punar aha)。「此れ有るとき、彼れ有り (asmin satidam bhavati) とは、結果 (kārya) が有るとき、原因 (kāraṇa) の滅 (vināśa) が有る、ということである。』<sup>(25)</sup>

という主張者を紹介しており、諸註釈書はこれをシュリーラータに帰している。<sup>(26)</sup> また『順正理論』では、同じ主張を「上座」の名のもとに記している。<sup>(27)</sup> 結果が生じた時、原因はすでに消滅しているという主張は、シュリーラータが同時の因果を認めなかったことを、よく示していると思われる。

#### 四 非理作意

『俱舍論』には十二縁起における無明の因がなぜないのかという問いを設け、これに対する「他の人」の答を紹介している。すなわち

『他の人はいう。「非理作意 (ayoniśo-manaskāra) が無明の因であると、他の經典に説かれている。そしてこれ (非理作意) はまた触の時に〔存在する〕と説かれている。(中略) また必ず受の時に無明が存在しなければならぬ。(中略) それゆえ触の時に存在しつつある非理作意は、受とともに転ずる無明の縁となることが成立するから、無明の因が存在しないということはない (後略)』<sup>(28)</sup>

この主張者はこの直後に、非理作意はまた無明から生ずるという意を述べているから結局、非理作意⇄無明ということになり、十二縁起に無窮の失はないという。

この主張を註釈書はいずれもシュリーラータに帰し、『順正理論』にも「上座」の名のもとにそのまま紹介されてい

る。<sup>(30)</sup> 非理作意が無明と互いに因果関係にあるというこの主張は、すでに『法蘊足論』『尊婆須蜜菩薩所集論』『大毘婆沙論』（譬喩者の説ではない）『成実論』にみられるが、しかしこれが触と受のときに生ずるといふ詳しい説明は、上座（シュリーラータ）以外にはないように思われる。上座自身の独自の発展説とみてよいであらう。

## 五 結

(1) 上座の十二縁起の解釈は、有部の分位縁起に反対するものであり、つまりは有部の同時因果を否定するためのものである。

(2) 上座の非理作意説は、『大毘婆沙論』の譬喩者とはちがう人々の意見をもとに、自ら発展させたものと考えられる。

(1) 平川彰『インド仏教史』上、一三三頁以下参照。

(2) 『順正理論』卷二七、大正二九、四九四頁中。

(3) 同 卷二六、大正二九、四八七頁下。

(4) 同 卷二六、大正二九、四八七頁下。

(5) 同 卷二六、大正二九、四八七頁下。『俱舍論』には、以下に『順正理論』が引用する世親の主張は、存在しないように思われる。なお研究を要する。

(6) 『順正理論』卷二六、大正二九、四八七頁下。

(7) 同 卷二六、大正二九、四八八頁中。

(8) 同 卷二七、大正二九、四九一頁中。Kosā, p. 132, l. 16-17.

(9) 同 卷二六、大正二九、四九〇頁上。

(10) 同 卷二九、大正二九、五〇二頁下。

- (11) 『順正理論』卷一九、大正一九、五〇三頁中。
- (12) 同 卷一九、大正一九、五〇三頁中。
- (13) 以下本項における『俱舍論』の和訳については、山口益・舟橋一哉『俱舍論の原典解明』一九七頁以下、および江島恵教『中論』註釈書における「縁起」の語義解説(平川彰博士古稀記念論集『仏教思想の諸問題』二三九頁以下)より大きな教示を得た。記して感謝する。
- (14) *Kośa*, p. 138, l. 3—l. 6.
- (15) *Kośa*, p. 138, l. 19—l. 20.
- (16) この部分は、山口益・舟橋一哉前引書二三四頁の記述を使わせて頂いた。
- (17) *Kośa*, p. 138, l. 12—l. 13.
- (18) 『順正理論』卷二五、大正一九、四八一頁下、四八二頁上。
- (19) 同 卷二五、大正一九、四八一頁下。
- (20) 同 卷二五、大正一九、四八一頁下。
- (21) 同 卷二五、大正一九、四八一頁上。
- (22) 同 卷二五、大正一九、四八一頁中。
- (23) *Yasomitra*, p. 296, l. 22; *Sthiramati*, Derge, Tho 375b<sup>7</sup>; *Purṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 227.1.5.
- (24) 『俱舍論』「世間品」に「ある人は、次のように考える。——無明は一切の煩惱 (*klesa*) 『*śāśā*』 (*Kośa*, p. 141, l. 24) とあり、ヤシモートラは、これを *Bhānanta Śrīlāta* としつゝ (*Yasomitra*, p. 302, l. 2) をしつゝを信ずる。ミエリーラータは、多くの煩惱が無明を形成していると考えていたこととなる。
- (25) *Kośa*, p. 139, l. 17.
- (26) *Yasomitra*, p. 298, l. 32; *Sthiramati*, Derge, Tho 377b<sup>6</sup>; *Purṇavardhana*, Peking, Vol. 117, p. 227.5.4.
- (27) 『順正理論』卷二五、大正一九、四八二頁上。
- (28) *Kośa*, p. 135, l. 10—l. 15.
- (29) *Kośa*, p. 135, l. 15—l. 16; *Yasomitra*, p. 290, l. 6—l. 7.
- (30) 『順正理論』卷二八、大正一九、四九七頁中。 *Sthiramati*, Derge, Tho 367a<sup>7</sup>; *Purṇavardhana*, Peking, Vol.

## 第二二節 色界繫

ところで『順正理論』の中には「上座」とは名ざされず、ただ「有余師」の名のもとに引用される主張が、諸註釈書によるとシュリーラータである例がある。いまはこの点を問題にしなければならない。

『俱舍論』『界品』の色界繫の項に注目しよう。十八界のうち、どれだけの法が欲・色・無色の三界にそれぞれ属している (apta, pratisamyukta) かは、古来アビダルマ論師たちの好んでとりあげる問題であった。有部の法相に従えば、欲界には十八界のすべて、色界には香・味・鼻識・舌識を除いた一四界、無色界には法・意根・意識の三界がそれぞれ属している。今問題となるのはこのうちの色界繫についてである。はじめに『俱舍論』のこの部分を和訳しよう。便宜上、各主張に番号をつけることにする。

### 一 『俱舍論』の記述<sup>(1)</sup>

① 色界には一四がある。色界には一四界がある。香と味と鼻識と舌識を除く。色界には香と味は存在しない。この二つは段食の性を有しているがゆえに。また段食に対する食欲を離れた人々が、色界に生まれるのであるがゆえに。それゆえ鼻識と舌識も存在しない。所縁が存在しないがゆえに。

② それなら色界には、触界も存在しないという誤りに陥る。触 (sprasṭavya) も段食の性を有しているがゆえに。

- ③ いや、食物を自性としないう触が、色界に存在するのである。
- ④ それなら、香と味の二つもまた、「色界に」存在するという誤りに陥る。
- ⑤ いや、それは違う。食物をとる以外に、我々は香と味を享受することはできないが、「色界には」根のよりどころ（つまり人間）、「その人間を」支えるもの（宮殿など）及び衣服が存在するのだから、「色界で触を享受することはできる。」それゆえ食物をとることへの食欲を離れた色界の人々に、香・味は無用であるが、触は無用でない。
- ⑥ さらに他の人々はいう（*anye punar ahuh*）。「*リリ*（欲界 *īha*）にいながら、（定 *samāpatti*）を習修することによって、色界の静慮（*dhyāna*）に住する人々がいる。このような人々が、自己の修した色界の」静慮の定（*samāpatti*）によって、「色界の」色を「天眼によって」見、「色界の」声を「天耳によって」聞く。「その時」輕安（*prasaṅghi*）とともに起こった特殊な触（*sprāśāyavyāśesa*）によって、「この人々の」身体が気持よくなる。それゆえこの三つ（色・声・触）は、「この人々が實際色界の」静慮に生まれたときも存在するが、香・味の二つは色界に存在しない。」
- ⑦ もしそうなら（色界に香・味が存在しないなら）、鼻・舌の二根も色界には存在しないという誤りに陥る。これらも無用であるがゆえに。
- ⑧ いや、この二根には有用性（*prayojana*）がある。この二根がなければ、身体の美しさも、言説の働きもなくなってしまう。
- ⑨ もしこれが「二根の」有用性というなら、「二根の」依処（*adhiśhana* 扶根）だけあれかし。身体の美しさのためや、言葉のために、根があることなかれ。
- ⑩ 依処は根がなくては存在し得ない。男根の依処が「男根なしには存在し得ない」如くである。

⑪ 男根の依処が「色界に」存在しないのは、道理に合っている。男根の依処そのものが無用であるがゆえに。しかしながら、鼻根と舌根の依処は「汝のいう如く、身体の美しさと言葉の働きという」有用性があるのだから、たとえ根が存在しなくても、依処が存在するというのは道理に合っている。

⑫ 「汝は、根は無用であれば存在しないというが」たとえ無用であっても、根が生ずることはあり得る。例えば母胎中で、死ぬことに決まっている「胎児の根が生じているが」如きである。「これは実際は無用であるが、根は生じているではないか。」

⑬ たしかにこの根は生じても無用ではあるが、しかし「根が生じた」原因がないのではない。ではいかなる原因で、根が生じたのか（といえ）、根に対する愛（*trishna*）を有する人のなす特殊な業こそが「この原因なのである。」さらにまた、境（*vi-bhava*）に対する愛を離れた人は誰でも、必ず根（*indriya*）に対する愛をも離れている。それゆえ、それ（香・味）（の二）境に対する貪欲を離れた人々（すなわち色界の人々）にとっては、鼻・舌二根は存在し得ない。「境に対する愛を離れ、したがって根に対する愛を離れていても、色界に鼻・舌二根が生ずるといふならば、男根についても、境に対する愛を離れ、したがって根に対する愛をも離れているのだから」男根もまた生じないことがあるうか。（男根も色界に生ずることになってしまう。）

⑭ 「男根は身体を」醗くするものであるから、「色界には生じない。」

⑮ 身体内部の膀胱に性器のかくれてしまった（陰蔵隱密）人々の男根は、「色界で」どうして美しくないことがあろうか。「それゆえ汝の理由はおかしい。」また「前にもいったように」根は有用性があるから生ずるのではない。

⑯ それでは何か。

⑰ 「前にもいったように」原因があるからこそ、たとえ身体を醗くする男根でも、原因があるときには生ずるの



である。「それゆえ、色界には、男根の因がないから男根は存在しないのであり、また香・味という原因がないから、鼻・舌根が存在しないのである。」

⑬ それでは、「〔色界には〕不完全な根を有する人々、欠けた根を有する人々はいない」という経(sūtra)に矛盾する。

⑭ いや、この経は、色界において存在するだけの根が、不完全であつたり、欠けていたりする人々がいないという意味であるから、この点について何の矛盾があるうか。さもないければ実に、「色界には」男根も生ずるといふ誤りに陥る。

⑮ しかしながら「毘婆沙師の正統説では」次のように認める(vatthūpaniti)。すなわち「色界には、鼻・舌の二根は存在するが、香・味の二境は存在しない。〔汝は根の生ずるのはすべて同一原因だが、眼などの六根の生起と、男根の生起の原因は、わけて考えねばならない。〕すなわち、六根に対する愛は、〔この人間の〕身体(mahāva)によって起こるのであつて、境(viśaya)によって起こるのではない。〔それゆえ、香・味という境が存在しなくても、鼻・舌根は存在する。〕これに対して、男根に対する愛は、性的な接触(sparśa)によって起こるのである。〔しかるに色界には、性的な接触の境がないから、男根は存在しないのである。〕それゆえ、色界繫は十四界であることが成立した。」

## 二 前半部の検討

以上の『俱舍論』の記述のうち、①から⑤までを前半部とみなし、これを検討してみよう。①では、色界には段食(kavāḍīkārāhāra)に対する食欲(rāga)を離れた人々が住しているから、段食の性たる香(gandha)・味(rasa)の二

境、及びこれらを所縁 (ālambana) として認識する鼻 (ghrāṇa)・舌 (jihva) の二識、合計四が存在しない、すなわちこの四を除いた一四界が色界繫であることを示している。これは世親が正統有部の伝統説を紹介したものである。<sup>(2)</sup>

②から⑤までにおいては、触 (spraśya) も段食の性であるのになぜ色界に存在するか、という問を發して、触は香・味と違って段食以外の性があるからと答えている。この問題を扱っているのは世親以前では『雜心論』だけである。すなわち

三人 (香・味・触) 是揣食性彼亦<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>触者此則不然。触入性有三種。或是揣食性。或非。非揣食者在<sub>二</sub>色界<sub>一</sub>彼無<sub>二</sub>揣食性<sub>一</sub>。以<sub>二</sub>身微妙<sub>一</sub>故。<sup>(4)</sup>

世親は『雜心論』によってこの問題を加えたのである。

## 二 異師の主張

⑥は、同じく色界には、香・味は存在しないことを主張する他の人々の主張である。ただし前半部①～⑤のように鼻・舌識が存在しないことには触れられていないが、後にみるように『順正理論』にもこれへの反論はみられないので、色界繫が一四であることに変りはないのであろう。

色界静慮に住するには二種類ある。<sup>(5)</sup> 第一は生静慮 (upapatti-dhyāna) で、衆生が実際に色界に生まれた場合である。第二は定静慮 (samapatti-dhyāna) で、衆生が欲界にいながら禪定に入り、色界の静慮に住する場合である。これは修行者のことであり、定から出ればもとの状態にもどる。他の人々はこの修行者の状態を問題にしている。

このような修行者は、定の力によって欲界にいながら、天眼によって色界の色 (rūpa) を見、天耳によって色界の声 (śabda) を聞くことができる。さらに色界の触 (spraśya) をも感ずることが出来る。すなわち禪定中の輕安と

ともに特殊な触 (sprasāyavyaviesā) が生じて、これが修行者の身体を快くさせるのである。この特殊な触を、プー  
ルナヴァルダナは所造色である滑性 (śātsnātva) と呼んでいる。<sup>(7)</sup> 禪定に入ると、修行者の身心は快くなるとされて  
いるが、その身体が快さを感じる対象を、特殊な触といったのである。このように、色・声・触の三は、定静慮でも  
認識され得るから、生静慮の場合も当然存在することになる。それゆえこの三は色界に存在するが、香・味は存在し  
ない。

さて以上のように、禪定中の体験から色界繫を定めた人々とは誰であろうか。註釈書は一致してこれを、シュ  
リーラータであるとしている。すなわちヤシューミトラは

《さらに他の人々はいうとは、大徳シュリーラータ (Bhadranta Śrīlāta) のことである。》<sup>(8)</sup>

とし、またステイラマティとプーラナヴァルダナは

《さらに他の人々はいうとは、論師シュリーラータ (Ācārya Śrīlāta) である。》<sup>(9)</sup>

としている。なお興味あることに普光も

有余師說者叙婆沙異說。准正理論不破即是婆沙異說。然和須蜜俱舍中云是室利邏多解<sup>(10)</sup>。

と、ヴァスミトラ (Vasumitra) の俱舍釈がシュリーラータに帰していることを伝えている。ヴァスミトラが『俱舍  
論』の註釈書を著したことは、ヤシューミトラ釈の冒頭に記されているから、インドの諸註釈家は一致してこれをシ  
ュリーラータに帰していたことがわかる。

しかるに問題の『順正理論』は、この主張を「有余師」の名のもとに、そのまま紹介し何の反論も加えていない。  
すなわち

有余師說。住此依彼靜慮等至見色聞声。輕安俱起有殊勝觸攝益於身。是故此三生靜慮由相隨逐。  
香味不爾。故在彼無。<sup>(12)</sup>

我々は、前にも述べたように「上座」をシュリーラータであると予想したのであるが、ここではシュリーラータ説を「上座」とはせず「有余師」のものとしているのである。この事実は『順正理論』の中には上座説以外にも、シュリーラータの説が記されていることを示している。『順正理論』を読む場合、このことも注意する必要がある。

ところでこのシュリーラータの主張は、正統有部の①～⑥までのものと、どの点が違うのであろうか。香・味は段食の性であるから、色界には存在しない、したがって色界繫は一四界であるという点は同じとみてよいであらう。違う点は、シュリーラータが修行者の禪定に入った状態によって、このことを証明せんとしたことにある。特に禪定中の特殊な触をあげたことは特徴的である。

他に有部の教義と異なる可能性があるとすれば、それは輕安(*prasaḍhi*)であらう。有部によれば、輕安は大善地法に属する一心所である。一般に身輕安と心輕安の二つにわけが、前者が前五識と相応し、後者が第六意識と相応するいづれも心所(*cetasika*)法である。<sup>(13)</sup>有部はこれを一般に、「心の堪任性」(*cittakarmāṇyatā*)と呼んでいる。<sup>(14)</sup>しかるに瑜伽行派(*Yogācāra*)では、心輕安は「心の堪任性」であって心所であり、身輕安は「身の堪任性」(*kāyākarmāṇyatā*)であって「身の特殊な触」(*kāyasya sprasṭavyaviśeṣa*)と規定されている。<sup>(15)</sup>

ところでシュリーラータのいう輕安についてヤシヨミトラは「輕安とともに起こったとは輕安とともに生じた、〔つまり〕身の堪任性とともに起こった、という意味である」として、<sup>(16)</sup>この輕安を「身の堪任性」とみなしている。もしヤシヨミトラの釈を信ずれば、シュリーラータのいう輕安は、有部のそれよりもむしろ瑜伽行派のそれに近いということができようか。この問題については、将来さらに詳しく調べる必要があるだろう。<sup>(17)</sup>

## 四 後半部の検討

さて⑦～⑩までを後半部とみなして、検討しよう。この後半部は、「色界に香・味・鼻識・舌識が存在しない以上、鼻根・舌根も存在しないはずではないか」という立場と、「やはり二根は存在する」という立場との議論である。この議論に先だって、スティラマティとヤシヨミトラは

『これに（こゝに）Ācārya（世親）は、大徳シュリーラータの意見を尊重せず（anāditya, チベット語記号は、khyad du bad de 軽蔑して）、また毘婆沙師の意見を〔議論する〕余地あるものとみなして、〔彼らに対して〕自己の定めた意見を、まさに述べようとしているのである。』<sup>(18)</sup>

とし、プールナヴァルダナは

『論師シュリーラータの説を述べた後、毘婆沙師の説が〔議論の〕余地あるをみて、自己の意見をまさに述べようとしている。』<sup>(19)</sup>

と釈している。このうちスティラマティとヤシヨミトラに従えば、世親はシュリーラータの意見を尊重せず、軽蔑して問題にしなかったことになる。それでもなお、世親が自著の中にこの意見を掲げざるを得なかったのは、当時この主張が一般に有力であったからだろうか。あるいはまたプールナヴァルダナに従えば、世親が尊重せず軽蔑した主張を自著中に掲げるはずはなく、これを一つの特徴ある主張とみなしたから掲げたのであると考えられる。しかしいずれにしても、世親自身の関心はシュリーラータの説には全くなかったことは明らかである。彼は毘婆沙師たちに反対しながらも、彼らと同じ基盤で考えている。そして彼らと議論しながら、自己の定めた意見（vinīśaya）を述べんとするのである。つまり以上の分析から、世親は経量部の祖師と予想されるシュリーラータの説にも、ときには全

然関心がなく、むしろ毘婆沙師と同じ基盤に立っていたことがわかるのであり、古来いわれる『俱舍論』の「理長為宗」の態度を改めて思い起こすことができる。以上からこの後半部の議論は、シュリーラータには全く関係なく、世親と毘婆沙師との議論であることがわかるであらう。世親のシュリーラータの主張に対する態度がわかり、興味深い。また以下は、各註釈書が帰した各番号の主張者である。すなわち ⑦ Ācārya (ヤシニミッタ) ⑧ Vaibhāsika-desīyah kaś cit (ヤシニミッタ) ⑨ Ācārya (ヤシニミッタ) ⑩ Vaibhāsika-desīya (ヤシニミッタ) ⑪ Ācārya (ヤシニミッタ) ⑫ Vaibhāsikas (ヤシニミッタ) ⑬ Ācārya (ヤシニミッタ) ⑭ Ācārya (ヤシニミッタ) ⑮ Ācārya (ヤシニミッタ) ⑯ Vaibhāsikas (ヤシニミッタ) ⑰ Ācārya (ヤシニミッタ) ⑱ Ācārya (ヤシニミッタ) ⑲ Vaibhāsikas (ヤシニミッタ) ⑳ Pūrvacāryas (プールナヴァルダナ)<sup>(20)</sup>であって、このことから後半部が世親と毘婆沙師の間の問答であることが明らかである。

さて右の議論において毘婆沙師は、根が生ずるのは、その根が有用性をもっているためであるという。すなわち色界に鼻・舌根が存在するのは、この二根が人間の身体を美しくし、また言説を発するという有用性があるためである(⑧)。これに対して世親は、このような有用性のためには、二根の依処(扶根)だけあれば十分であるというて、有用性を破す(⑨)。そして自ら根が生ずる原因(Āraṇyaka)を述べるのである。すなわち彼によれば、根が生ずるのは、根に対する愛(trṣṇā)を持つからである。ところで境に対する愛を離れていれば、根に対する愛を離れることになる。そうすれば根は生じない。色界においては、香・味二境に対する愛を離れているから、鼻・舌二根に対する愛をも離れていることになる。それゆえ色界に鼻・舌二根は生じないはずではないか。それでもこの二根が生ずるといことになる、男根も色界に生じてしまうことになる、と非難している(⑩)。

これに対して毘婆沙師は反論する。世親は「境に対する愛を離れば」↓「根に対する愛を離れ、したがって」↓

「根は生じない」という場合だけで説明するが、この他に、「境に対する愛を離れても」↓「根に対する愛を離れない、それゆえ」↓「やはり根は生ずる」という場合も存在する。そして男根は前者によって説明され、六根は後者によって説明さるべきだとしている(20)。

衆賢はこのことをさらに詳しく説明し、世親が⑬の末尾において、男根の例を示したことを非難している。すなわち

又離<sub>レ</sub>境愛<sub>レ</sub>非<sub>レ</sub>証<sub>レ</sub>根無<sub>一</sub>。(中略)或復有時已離<sub>レ</sub>境愛<sub>一</sub>。由<sub>レ</sub>須<sub>レ</sub>用<sub>レ</sub>故根愛未<sub>レ</sub>除<sub>一</sub>。又引<sub>レ</sub>男<sub>レ</sub>根<sub>レ</sub>亦<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>成<sub>レ</sub>証<sub>一</sub>。由<sub>レ</sub>彼起<sub>レ</sub>愛所依<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>同<sub>一</sub>。依<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>内身<sub>レ</sub>起<sub>レ</sub>六<sub>レ</sub>根愛<sub>レ</sub>非<sub>レ</sub>依<sub>レ</sub>境起<sub>一</sub>。(22)

ところで色界に鼻・舌根がなぜ存在するかという議論は、すでに『大毘婆沙論』に現れている。すなわち

問。若爾鼻舌彼亦<sub>レ</sub>應<sub>レ</sub>無<sub>一</sub>。彼無<sub>レ</sub>嗅<sub>レ</sub>香<sub>レ</sub>嘗<sub>レ</sub>味<sub>レ</sub>事<sub>一</sub>故。答。鼻舌<sub>二</sub>根<sub>レ</sub>於<sub>レ</sub>彼有<sub>レ</sub>用<sub>一</sub>。謂<sub>レ</sub>莊<sub>レ</sub>嚴<sub>レ</sub>身<sub>二</sub>及<sub>レ</sub>起<sub>レ</sub>言<sub>レ</sub>說<sub>一</sub>。女男<sub>二</sub>根<sub>レ</sub>令<sub>レ</sub>身醜<sub>レ</sub>陋<sub>一</sub>。有<sub>レ</sub>慚<sub>レ</sub>愧<sub>レ</sub>者<sub>レ</sub>必<sub>レ</sub>隱<sub>レ</sub>覆<sub>レ</sub>之<sub>一</sub>。(23)

として、「身を莊嚴すること」と「言説を起こすこと」を理由にあげている。これは『俱舍論』が⑧で扱ったものである。また世親よりやや以前の『雜心論』にも

問。彼無<sub>レ</sub>香味<sub>一</sub>。亦無<sub>レ</sub>彼識<sub>一</sub>者鼻界舌界<sub>レ</sub>應<sub>レ</sub>無<sub>一</sub>。答具<sub>レ</sub>諸<sub>レ</sub>根<sub>二</sub>故<sub>一</sub>。諸根展轉相待<sub>レ</sub>故<sub>一</sub>。(24)

としてこの問題を扱っているが、詳しい説明はない。それゆえこの後半部⑦～⑩の議論のほとんどが、世親の時代になつてはじめて発展したものと考えてよいであろう。そして衆賢がこれに反論を加え、この議論は頂点に達するが、『アビダルマ・デーバ』ではすでに一切無視されている。(25)

なお世親の意向は、色界に鼻・舌<sub>二</sub>根<sub>レ</sub>も存在しないから、色界繫は<sub>二</sub>一<sub>レ</sub>界<sub>一</sub>ということになるであろうが、色界繫が<sub>二</sub>一<sub>レ</sub>界<sub>一</sub>という主張は、彼以前の『舍利弗阿毘曇論』にあるだけだと思う。すなわち

云何六欲界繫。鼻界・香界・鼻識界・舌界・味界・舌識界。是名<sub>二</sub>六<sub>レ</sub>欲界繫<sub>一</sub>。(27)

ここでは明らかに、欲界繫の六を除いた一二界が色界繫であることを示している。それゆえ世親は色界繫に関しては、この論の系統に属することが知られる。

## 五 結

以上シュリーラータの主張を中心に、色界繫の問題を検討してみたが、彼の主張を他論書に見出すことはできなかった。しかし次のことはいえるであろう。

- (1) 色界繫に関するシュリーラータの主張は、禪定に入った修行者の状態により説明されたものである。<sup>(28)</sup>
- (2) 彼の主張にある「軽安」を、瑜伽行派のものに近いように解釈する註釈者がいる。
- (3) 彼の主張を『順正理論』は「有余師」の説としている。すなわち『順正理論』には、上座説以外にもシュリーラータの説が述べられている可能性がある。

- (4) 世親はこの問題については、シュリーラータ説には全く関心がなく、むしろ毘婆沙師と同じ基盤に立っている。すなわち世親は常にシュリーラータと同意見であったわけではない。

- (5) 色界に鼻・舌二根がなぜ存在するかという問題は、『大毘婆沙論』の頃から意識されていたがその後発展せず、世親・衆賢(したがってシュリーラータ)の時代に至り急に議論が活発になり、その後再び下火になったらしい。

- (6) 色界繫に関する世親の結論は『舍利弗阿毘曇論』と軌を同じくしている。

以上シュリーラータが『順正理論』において「上座」と名ざされない例をあげたのである。しかしここではシュリーラータが禪定に入った修行者の状態を重視し、大乘の瑜伽行派に近い説を主張したことに注目したい。また世親はシュリーラータと必ずしも意見が同じでなかったことも重要であろう。



- (1) *Kośa*, p. 20, l. 19—p. 21, l. 17. なおこの和訳に関しては、校部建『俱舍論の研究』の中の和訳(同書一九五頁—一九八頁)を参照させて頂いた。
- (2) 香味鼻舌識界欲界成就(『発智論』巻六、大正二六、九四七頁上)。四持欲界繫。香味鼻識舌識。以『揣食処』故(『阿毘曇甘露味論』巻上、大正二八、九六九頁中下)。香味鼻識舌識是一向欲有。(中略)離『欲揣食』故(『阿毘曇心論』巻一、大正二八、八一〇頁上)。以下『阿毘曇心論経』(巻一、大正二八、八三五頁下)も『雜阿毘曇心論』(巻一、大正二八、八七五頁中)も同じ。
- (3) *kāmaścārāni gandharasaprasāstavyāyatanāni sarvāny eva kavāḍikāra āharaḥ*. *Kośa*, p. 152, l. 17.
- (4) 『雜阿毘曇心論』巻一、大正二八、八七五頁中。
- (5) *saṃāsato divividhāni dhyanāny upapattisamāpatidhyanābhedat*. *Kośa*, p. 432, l. 5.
- (6) ステイヤマタイ、フールナヴァルダナとモド、シネリーラータの主張によつて、「色をみる」を「天眼によつて」、「声を聞く」を「天耳によつて」と註釈しているが、これは普光の説明と全く同じである。恐らく女疑は『俱舍論』訳出のちい、何らかのインクの註釈書を見つけたに違ふなう。*Sihirāmatī*, Peking, Vol. 146, p. 237. 3-6-7 (テキスト版は落し); *Pūrṇavaradhana*, Peking, Vol. 117, p. 115-2-5. 『俱舍論記』巻一、大正四一、三七頁上。
- (7) *Pūrṇavaradhana*, Peking, Vol. 117, p. 115-2-6.
- (8) *Yasomitra*, p. 61, l. 3—4.
- (9) *Sihirāmatī*, Peking, Vol. 146, p. 237-3-5 (テキスト版は落し); *Pūrṇavaradhana*, Peking, Vol. 117, p. 115-2-3.
- (10) 『俱舍論記』巻一、大正四一、三七頁中。
- (11) *Yasomitra*, p. 1, l. 11.
- (12) 『順正理論』巻四、大正一九、三四九頁中。
- (13) *Sihirāmatī*, Derge, Tho 185a<sup>3</sup>; *Pūrṇavaradhana*, Peking, Vol. 117, p. 150-1-8.
- (14) *prāśābdiś citakarmāṇyatā*. *Kośa*, p. 55, l. 8. なおステイヤマタイ、フールナヴァルダナとモドの箇所によつて、安慧『唯識三十頌釈』の心堪忍性の説明をその中に引用している。*Sihirāmatī*, Derge, Tho 184b<sup>3</sup>; *Pūrṇavaradhana*, Peking, Vol. 117, p. 150-1-1-2; *Triṃśikā*, p. 27, l. 17—18. 水野弘元『ベール仏教を中心とした仏教の心識論』六三九頁以下参照。

- (15) *Trinika*, p. 27, l. 14—l. 22. 同和訳・山口益・野沢静証『世親唯識の原典解明』二七一頁。
- (16) *Yasomitra*, p. 61, l. 4—l. 5.
- (17) ところで前述の通り、普光はこのシュリーラータの主張を「婆沙の異説」と考えていた(註(10)参照)が、その理由は『順正理論』がこの説を破していないから、というもので、彼自身『大毘婆沙論』の該当箇所を全く挙げていない。筆者の調査でも、この主張はそのままの形で『大毘婆沙論』に見出せなかった。
- なお第二章第三節(一九一頁)において、『俱舍論』『賢聖品』に紹介された「業受は存在しない。一切の受は苦だけである」(撥無業論者)という主張が、シュリーラータのものであり、またこれが『五事毘婆沙論』に引用されていることを指摘した。ところで『五事毘婆沙論』はその後段で「業受が存在しないというなら、因がないから輕安も存在しないはずではないか」(又若業受非実有性二応無輕安)。以無因故という疑問を提示して、さまざまにこの撥無業論者を破している(『五事毘婆沙論』巻下、大正二八、九九四頁下)。色界繫に関するシュリーラータの主張は、輕安についてこのような面からも、当時問題にされていたらしい。
- (18) *Stiramati*, Peking, Vol. 146, p. 237.4-1 (デルタ版は落丁); *Yasomitra*, p. 61, l. 5—l. 6.
- (19) *Puravardhana*, Peking, Vol. 117, p. 115.2-8—3-1.
- (20) プールナヴァルダナがこれを *Purvācāryas* (先代軌範師) としたのは、『瑜伽師地論』に「色界繫は一四である」と記されているためかもしれない(註(25)参照)。學者によれば、『俱舍論』の *Purvācārya* の主張は、ほとんど瑜伽行派のそれに跡づけられるという(袴谷憲昭『*Purvācārya* 考』『印仏研』三四—二、八六六頁以下参照)。
- (21) *Stiramati*, Peking, Vol. 146, p. 237.4-2 (デルタ版は落丁); *Puravardhana*, Peking, Vol. 117, p. 115.3-1.
- (22) 『順正理論』巻四、大正二九、三四九頁下。
- (23) 『大毘婆沙論』巻九〇、大正二七、四六三頁下。また他の箇所にも同様の説がみられる。すなわち問鼻舌二根於彼無用。云何得<sub>レ</sub>有。答鼻舌二根於彼有用。令<sub>二</sub>端嚴故。非<sub>三</sub>女男根有<sub>二</sub>端嚴義<sub>一</sub>。可<sub>レ</sub>慚鄙<sub>二</sub>故<sub>一</sub>。(同卷一四五、大正二七、七四六頁上)
- (24) 『雜阿毘曇心論』卷一、大正二八、八七五頁中下。
- (25) *Dīpa*, p. 17, l. 11—l. 13. なお *de La Vallée Kōśa*, Vol. 1, p. 55, note 1 及び *Dīpa*, p. 17, note 2 及び *Kaṭhāvattu*, VIII. 7 の言及がある。なお瑜伽行派の『瑜伽師地論』では

問。生色界者已於境界而得離欲。何緣復生鼻舌兩者。答。為令所依身端嚴故。又色界中於此二種未離欲故。(卷五六、大正三〇、六一〇頁下)

とあり、『俱舍論』のこの議論と同様であるが、世親の説ではなく、毘婆沙師の説と一致している。ステイラマティの『俱舍論』の釈に「このように一四を説くのは、瑜伽師たゞ(Yogācāras, rnal hbyor spyod pa rnam)である」とあるのは、このことを指すのかも知れない。Stirman, Derge, Tho 92a. Peking, Vol. 146, p. 238.2-8—3-1.

(26) Donc il n'y a que douze dhātus dans le Rūpadhātu. de La Vallée Kōśa, Vol. I, p. 56.

(27) これについて眼・耳・身・色・声・触・眼識・耳識・身識の九が欲界繫・色界繫であり、意界・意識界・法界の三が欲界繫・色界繫・無色界繫・不繫であると記されている。すなわち色界繫は二界ということになる(『舍利弗阿毘曇論』卷二、大正二八、五四二頁上)。なお『舍利弗阿毘曇論』が法蔵部(Dharmaguptaka)に属するという論証は、水野弘元『舍利弗阿毘曇論について』(『金倉博士古稀記念論集』一〇九頁以下)参照。

(28) 『順正理論』において衆賢は、「上座」が「瑜伽師」(Yogācāra)の説を誤解して用いている、と非難している箇所がある(『順正理論』卷六二、大正二九、六八四頁上—六八六頁上)。

## 結論(第二章)

本章は経量部の論師シュリーラータであるといわれる『順正理論』における上座の思想を、『順正理論』そのものと及び『俱舍論』やその諸註釈書、その他の論書を用いて明らかにしようとしたものである。

第一節においては、触処中の所造色が実有の法ではないという上座の主張を明らかにした。例えば、冷が暖の欠如態とみなされるように、有部の法(dharma)の体系と異なり、法に対して相対的な見方をしている点に特徴がある。

右の主張は、『大毘婆沙論』の法救や『成実論』の立場と軌を一にする。

第二節においては、上座の蘊・処は假有、界のみ実有という古来からの有名な主張が、上座の認識論に深く結びついていることを明らかにした。すなわち外界の物質を認識するとき、その構成元素である極微をまとめて捉える力を前五識を与えたために、有部よりも前五識の働きが一層大きくなったということができる。

第三節では、樂受という心所は苦受の欠如態であり、苦受に他ならないという上座の主張の解明であった。この考へも第一節のように法を相対的にみた結果である。なおこの考へは『成実論』と驚くほどの類似を示している。またこの節で、シュリーラータはクマラーラータの弟子であるという可能性のあることを示す資料を提示した。

第四節では、上座の認識論を調査した。それによると、彼はまず受・想・思の三心所のみの実有を認め、他の心所はすべて思のさまざまなあらわれ(差別)にすぎないと考えた。そして認識は、第一刹那に根・境が、第二刹那に識が、第三刹那に受、第四刹那に想、第五刹那に思が生じ、次刹那からは思のさまざまな差別としての他の心作用があらわれるという、心・心所次第生起説を唱えて有部の心・心所相応説に反対した。これは『大毘婆沙論』の覺天や譬喩者、後代の『成実論』と類似した思想である。しかも三心所の実有は認める点で、有部と密接な立場にあったことがうかがえる。また彼が「経を量とし、論を量としない」と主張したと伝える資料をも提示した。

第五節においては、心と肉体の関係をとりあげた。そして肉体は常に有漏なりという有部の主張に対して、上座・經量部・譬喩者が「阿羅漢の肉体は無漏である」と唱えたこと、この主張が『俱舍論』における世親・經量部の「転依」説に結びつくこと、またこの「転依」説は世親の「種子」説、「相続の特殊な変化」説及び上座の「随界」説に基くこと、そしてつまりは有部の「三世実有」説に対する彼らの「現在有体・過未無体」説に基くものであることを明らかにした。また上座の「随界」とは、六処(身心)であり、日常の善悪心を生起させ、また業を荷いながら瞬間瞬間に変化していくもので、同時に認識や記憶の主体でもある点では、瑜伽行派の阿頼耶識に近いものであることを解明した。また世親は上座の「随界」を知っていたこと、これに影響されて自らの「種子」説、「相続の特殊な変化」

説を形成していったらしいことを論証した。上座は有部に比べて、心と肉体の交流を考慮に入れていた。また上座の「随界」説は第二節でみた彼の外界の物質の捉え方、第四節でみた彼の心・心所の次第生起説とも深い関係がある。これらによって上座の認識論がかなり明確になったと思われる。

第六節においては、上座の「一切法は意識の境である」という主張が、有部の十八界の体系の不備を批判すると同時に、上座の「六識の境はすべて過去法である」という主張を強調するためのものであり、つまりは有部の「三世実有」説の論証を否定するものであることを考察した。

第七節においては、有部の「三世実有」説に対する上座・世親・『成実論』の反論をとり上げ、これらが極めて類似したものであること及び上座はこの反論の中にも「随界」説を採用していることを示した。

第八節・第九節は、有部の「三世実有」説に基く特徴的な教義である「無為法」「心不相応行」に対する上座の反対主張を扱った。しかしこれらはほとんど世親・『成実論』の主張と変るものではなく、ただ彼らがいずれも『大毘婆沙論』の譬喩者説に深い影響を受けていた事実が明らかになった。

第一〇節では、上座の俱生因の否定が、彼の認識論に深く関わっており、結局有部の「三世実有」説を否定する根拠になっていること、及びこれが『成実論』とよく類似しており、それ以前の論書にはみられないこと、すなわち上座の時代をあまり遡らない時期に考え出された新しい思想であることを示した。

第一一節においては、上座の縁起説が、やはり同時因果を否定する立場からなされていること、及び非理作意の主張が、上座の新しい発展説であることを考察した。

第一二節では、『順正理論』自体は上座の名を冠していないが、『俱舍論』の註釈書がシュリーラータの主張であると記す一例を取りあげ考察した。そしてシュリーラータの色界繫についての主張が、瑜伽行派の説に近いとみる資料を提示した。

このうち第一・二・三・四・六・一一・一二節で扱われた主張は、『俱舍論』の諸註釈書がシュリーラータに帰しているものであるが、他の節における主張は、そうではない。しかし全節で扱った主張の内容は、ほとんどすべて相互に関連があるので、註釈書に基く限り『順正理論』の上座は、シュリーラータであると断定してよいと考える。

以上の各節をまとめると

- (1) 上座は有部のいう法(dharma)の規定を破って法を相対化し(第一・三節)、また有部の「三世実有」説に必要欠くべからざる諸法の存在を否定して(第八・九節)、結局有部の実有なる法の数を減らす傾向に向かった、
  - (2) 上座は現在の第一利那の法だけが実有であるという「現在有体・過未無体」説を唱えて、有部の「三世実有」説を否定し(第七節)、有部の心・心所相應説に反対して心・心所次第生起説を主張し、したがって根・境が第一利那に生じ、識は第二利那に生ずるから認識の対象(境)はすべて過去に落ち存在しないものであると主張して、有部の「三世実有」説の根拠を否定し(第四・六節)、それゆえ有部の根・境・識の同時因果(俱生因)の主張を排し(第二・一〇節)、縁起についてもこの「俱生因」を否定する立場から解釈しようとした(第一一節)、
  - (3) 上座は「現在有体・過未無体」説に基く認識の構造において、瑜伽行派の阿頼耶識に近い「隨界」の存在を主張し(第五節)、また他にも瑜伽行派に類似するといわれる主張をなした(第二二節)、
- ということになる。またその他に
- (4) 上座(シュリーラータ)は「経を量とし、論を量としない」と主張したと資料が伝える最初の人物であるから、恐らく経量部(Sautrantika)の祖師であろうが、その弟子の世親は『俱舍論』において、しばしばこれに異を唱えており(第一・三・四・一〇・一一・一二節)、また世親は上座の主張を含めて自分が賛成する意見に経量部(Sautrantika)の名を冠している、
  - (5) 上座の主張または表現には、特に『成実論』の内容と極めてよく類似するものがある、

という二項をつけ加えておこう。

紀元四世紀の前半現れたと思われるシュリーラータは、『大毘婆沙論』の譬喩者・覺天・法救やクマラータ及び『成実論』の作者ハリヴァルマンなどの所説に影響をうけ、さらにこれを発展させ、經量部(Sautrantika)の名称を造った。彼の所論は、(1)有部のいう実有なる法の相対化を図り、そのうちのいくつかの法が存在を否定し、さらにまた特に、(2)有部のいう根・境・識についての「俱生因」を排して、有部の「三世実有」説の根拠を否定することに集約されていたように思われる。

『順正理論』の上座説は、なおこの他に多くを数える。その項目を列挙すると、「身識は一時に生ずる」「極微」「大種と所造色の関係」「中有」「識住」「四生」「四食」「無間業」「四顛倒」「無記根」「現觀」「滅尽定」「隨眠」「阿羅漢の不退」などであるが、これらは最後の二を除いてはいずれも断片であり、上座の真意はこれだけではなかなか理解され得ない。最後の「隨眠」と「阿羅漢の不退」に関する主張は、言及する資料もあり重要なものであるが、現在の筆者の能力の外にある。近い将来に解明したいと念願する。いまは經量部の祖師と思われる一論師の主張の大体を明らかにしたことでわずかに満足したい。

ETUDE  
SUR LES  
SAUTRĀNTIKA

par  
JUNSHO KATO

SHUNJŪ-SHA  
TOKYO  
1989



## Table des Matières

Avant-propos

Liste des abréviations

I<sup>re</sup> Partie Histoire des Sautrāntika

Introduction

Chapitre I Questions relatives à l'*Abhidharmakośa* et au *Nyāyānusāra*

- 1 La traduction du *Nyāyānusāra*
- 2 La transmission du *Nyāyānusāra*
- 3 Saṃghabhadra
- 4 Le titre sanskrit du *Nyāyānusāra*
- 5 A propos du terme "kila" (伝説) dans l'*Abhidharmakośa*
- 6 Examen des *kārikā* de l'*Abhidharmakośa*

Chapitre II Kumāralāta

- 1 Légende
- 2 Fragments
- 3 Kumāralāta comme personnage historique

Chapitre III Śrīlāta (le "Sthavira" du *Nyāyānusāra*)

- 1 Légende
- 2 Fragments
- 3 Utilisation originelle du terme "Sthavira"
- 4 Śrīlāta comme personnage historique

Chapitre IV Chronologie des auteurs des Śāstra

Chapitre V "Dārṣṭāntika" et "Sautrāntika"

- 1 L'origine de l'appellation "Dārṣṭāntika"
- 2 La signification de "Dārṣṭāntika" dans la *Mahāvibhāṣā*
- 3 Sens métaphorique de "Dārṣṭāntika"
- 4 Dārṣṭāntika et Sautrāntika dans l' *Abhidharmakośa*
- 5 Aspects des Sautrāntika: flottements du sens de ce terme

Chapitre VI Histoire des Sautrāntika

- 1 Chronologie d'après les sources historiques sectaires
- 2 Les diverses théories en cours
- 3 Les Sautrāntika d'après la transmission du *Samayabhedha*

4 Sūtravāda et Sautrāntika

5 Uttara et Ānanda

6 Saṃkrāntivāda dans le *Samyabhedā* et Dārṣāntika dans la *Mahāvibhāṣā*

7 Citations des Sautrāntika dans la *Mahāvibhāṣā*

8 Histoire des Sautrāntika

Conclusion de la I<sup>re</sup> Partie

Annotation

II<sup>e</sup> Partie La Pensée des Sautrāntika—spécialement celle de Śrīlāta

Introduction

Chapitre I Les Dharma des tangibles (spraṣṭavya-āyatana 觸処)

1 Mention de l'*Abhidharmakośa*

2 Signification de la naissance spontanée de huit choses (八事俱生)

3 Substance et activité des quatre grands éléments (mahābhūta 四大種)

4 La coexistence des quatre grands éléments

5 Théorie de Śrīlāta

6 Théorie du Sthavira dans le *Nyāyānusāra*

7 Conclusion

Annotation

Chapitre II Agglomération (和集) et combinaison (和合) des atomes (極微)—Comment comprendre la matière

1 Vérité provisoire et absolue des agrégats (skandha 蘊), des bases de la connaissance (āyatana 処) et des éléments (dhātu 界)

2 Agglomération et combinaison des atomes

3 Références à d'autres traités

4 Conclusion

Annotation

Chapitre III Sensation agréable (sukhavedanā 樂受)

1 Les maîtres hétérodoxes dans l'*Abhidharmakośa*

2 Critiques par les Ābhidharmika (orthodoxes)

3 Référence aux commentaires de l'*Abhidharmakośa*

4 Relation avec d'autres traités

5 Conclusion

### Annotation

#### Chapitre IV Système de la pensée (citta 心)

- 1 Théorie de la relation spontanée entre pensée et mentaux (citta-saṃprayukta 心心所相應説) et théorie de leur naissance en succession (次第生起説)
- 2 Théorie des trois mentaux du Sthavira
- 3 Théorie de la “naissance en succession” du Sthavira
- 4 Théorie de la connaissance du Sthavira et de Vasubandhu
- 5 Conclusion

### Annotation

#### Chapitre V Définition du pur (anāsrava 無漏) et du souillé (sāsrava 有漏) — Relation entre chair et esprit

- 1 Définition du pur et du souillé d’après les Sarvāstivādin
- 2 Discussions au sujet du corps du Bouddha (仏陀)
- 3 Théories des Dārṣṭāntika, Sautrāntika et du Sthavira sur le corps de l’Arhat (阿羅漢)
- 4 Mention de l’āśrayaparāvṛtti (轉依) dans l’*Abhidharmakośa*
- 5 Théorie du bīja (種子) et du saṃtatipariṇāma viśeṣa (相統轉變差別) de Vasubandhu
- 6 Théorie de l’anudhātu (隨界) du Sthavira
- 7 Théorie des interférences entre forme et esprit (色心互熏説)
- 8 L’opinion développée par les Sarvāstivādin
- 9 Conclusion

### Annotation

#### Chapitre VI Viśaya (境) et viśayin (有境)

- 1 Discussion sur les douze bases de la connaissance (āyatana)
- 2 Discussion sur les domaines internes et externes (viśaya)
- 3 Discussion sur causalité objective (ālambanapratyaya)
- 4 L’intention véritable du Sthavira
- 5 Conclusion

### Annotation

#### Chapitre VII Critique de la théorie de l’existence des dharma dans les trois temps (三世実有所説)

- 1 Témoignage des Sarvāstivādin
- 2 Critique par Vasubandhu

- 3 Théorie du Sthavira
- 4 Relation avec d'autres traités
- 5 Conclusion

Annotation

Chapitre VIII Négation des dharma non-conditionnés (asaṃskṛta 無為法)

- 1 Espace (ākāśa 虛空無為)
- 2 Destruction par le dénombrement (pratisaṃkhyā-nirodha 択滅無為)
- 3 Destruction sans dénombrement (apratisaṃkhyā-nirodha 非択滅無為)
- 4 Conclusion

Annotation

Chapitre IX Négation des dharma non-associés à la pensée (citta-viprayukta-saṃskara 心不相応行)

- 1 Dārṣāntika de la *Mahāvibhāṣā*
- 2 *Satyasiddhiśāstra*
- 3 Sautrāntika de l'*Abhidharmakośa*
- 4 Sthavira
- 5 Conclusion

Annotation

Chapitre X Négation de la cause simultanée (俱生因)

- 1 Cause coexistante (俱有因) et cause simultanée (俱生因)
- 2 Théorie du Sthavira
- 3 Relations avec d'autres traités
- 4 Conclusion

Annotation

Chapitre XI La Production en dépendance (pratītyasamutpāda 緣起)

- 1 Explication des douze causalités
- 2 L'intention véritable du Sthavira
- 3 Explications étymologiques de "pratītyasamutpāda"
- 4 Jugement inexact (ayoniśo-manaskāra 非理作意)
- 5 Conclusion

Annotation

Chapitre XII L'appartenance au monde du formel (rūpadhātāvāpta 色界繫)

- 1 Mentions dans l'*Abhidharmakośa*
  - 2 Examen de la I<sup>re</sup> moitié de ces mentions
  - 3 Théorie des maîtres hétérodoxes
  - 4 Examen de la II<sup>e</sup> moitié des mentions dans l'*Abhidharmakośa*
  - 5 Conclusion
- Annotation
- Conclusion de la II<sup>e</sup> Partie

## Résumé

Traduction française par HUBERT DURT  
École française d'Extrême-Orient

Dans le Bouddhisme indien du Petit Véhicule, les Sautrāntika sont importants: ils sont considérés comme la dernière secte issue du tronc Sarvāstivādin et leur doctrine est liée directement à celle de l'école Yogācāra du Grand Véhicule. Cependant, leur doctrine comme leur histoire sont encore entourées de mystère. D'après une tradition rapportée de l'Inde par Hiuan-tsang, le "doyen" (chang-tso 上座), désigné dorénavant ici comme "Sthavira", dont les théories furent souvent citées et critiquées dans l'*Abhidharmanyāyānusāra*, abrégé dorénavant en *Nyāyānusāra* (T. 1562) de Saṃghabhadra, serait Śrīlāta, maître de l'école Sautrāntika. La valeur historique de cette identification peut être confirmée par les commentaires de l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu. Dans la première partie de cette étude, mon souhait serait d'éclairer de l'extérieur l'histoire des Sautrāntika, en faisant usage des documents disponibles. Dans la deuxième partie, c'est de l'intérieur, en faisant usage du *Nyāyānusāra*, que je souhaite rendre explicite la pensée de Śrīlāta.

### I<sup>re</sup> Partie

Dans le chapitre I, l'examen de la tradition concernant la composition de l'*Abhidharmakośa*, abrégé dorénavant en *Kośa* (T.1558) et du *Nyāyānusāra* emmène d'abord à dégager trois sources concernant leur origine. Ensuite, à partir du contenu du *Kośa*, de ses commentaires, et du *Nyāyānusāra*, la recherche se porte sur le sens du terme "kila" (légende) dans le *Kośa*. L'investigation s'étend en outre aux structures stylistiques, à des particularités grammaticales et à l'ordonnance des strophes du texte du *Kośa*. Il en résulte qu'il semble assez clair que Vasubandhu a, d'abord, rédigé les strophes (*kārikā*) seulement, et,

plus tard, le commentaire (*bhāṣya*), et qu'il a accordé une attention notable aux maîtres Sarvāstivādin du Cachemire. En conséquence, j'ai jugé que la tradition bien connue sur la composition du *Kośa* et du *Nyāyānusāra* pouvait être assez proche de la vérité historique.

Dans le chapitre II sont passés au crible les fragments attribués à Kumāralāta, fameux en tant que patriarche des Sautrāntika, et les traditions concernant sa vie. On peut écarter l'assertion de Kouei-ki, disciple de Hiuan-tsang, selon laquelle Kumāralāta aurait été un personnage postérieur d'un siècle au Nirvāṇa du Bouddha. Il est avéré que Kumāralāta est postérieur à la *Mahāvibhāṣā* (T. 1545), qu'il fut le maître direct de Harivarman, l'auteur du *Satyasiddhi śāstra*, abrégé dorénavant en *Satyasiddhi* (T. 1646), et de Śrīlāta, enfin, qu'il a vécu de la fin du III<sup>e</sup> siècle à la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle et qu'il appartenait à l'école Sarvāstivādin.

Dans le chapitre III, si l'on prend comme hypothèse de travail que Śrīlāta est le Sthavira dont il est question dans le *Nyāyānusāra*, il est clair, d'après des passages de cet ouvrage, qu'à l'époque où Saṃghabhadra le composait au Cachemire, Śrīlāta était un personnage d'un âge assez avancé, résidant dans l'Est de l'Inde.

Dans le chapitre IV, sur base des recherches faites jusqu'ici, il est fixé tentativement la chronologie suivante pour les maîtres auteurs de traités d'Abhidharma (*Śāstra*) notoirement en relation avec les Sautrāntika:

Kumāralāta	AD.280-360
Harivarman	310-390
Śrīlāta	330-410
Vasubandhu	350-430
Saṃghabhadra	370-410

Il s'agit, il est vrai, d'une chronologie basée uniquement sur des textes d'Abhidharma. Une étude minutieuse des autres sources s'impose assurément.

Dans le chapitre V, l'examen porte d'abord sur les Dārṣāntika dans la *Mahāvibhāṣā*. Il s'inspire des travaux de l'éminent savant français Jean Przyluski. Il en ressort que Dārṣāntika est une dénomination usitée par les Sarvāstivādin avec la signification dépréciative de sectaires

ayant détruit le système des dharma des Sarvāstivādin par leur vision du monde (dṛṣṭānta). Au contraire, la dénomination de Sautrāntika dans le *Kośa* semble être assortie d'une nuance laudative voulue par Vasubandhu. Cependant, plus tard, au temps du commentateur Yaśomitra, une distinction d'une telle nature entre Dārṣṭāntika et Sautrāntika semble être complètement oubliée. D'autre part, dans le *Kośa*, il est fait 21 mentions de thèses Sautrāntika. Pour autant que la doctrine Sautrāntika soit identique aux théories de Śrīlāta que nous considérons comme le patriarche des Sautrāntika, certaines de ces 21 mentions diffèrent totalement de ces dernières. Il semble donc qu'au terme Sautrāntika soient accolées les nuances suivantes: "opposé à la thèse Sarvāstivādin de la réalité des trois temps," "conforme à la raison," "de bonne apparence." C'est pourquoi les thèses Sautrāntika du *Kośa* semblent bien représenter les opinions de Vasubandhu lui-même. On peut penser qu'en égard à ses précautions vis-à-vis de l'école unifiée des Sarvāstivādin du Cachemire, il a présenté ses théories avec une circonlocution euphémistique pour dissimuler sa propre personnalité... On en déduira que la dénomination de Sautrāntika s'applique moins à une secte qu'à une orientation scolastique. Il ne s'agit cependant pas ici d'une orientation scolastique en tant qu'ensemble structuré, mais seulement d'une référence commune à une position d'affirmation de la réalité du temps présent et de négation de la réalité du passé et du futur, par opposition à la thèse de la réalité des trois temps. Sur ce point précis, on peut supposer que la dénomination Sautrāntika n'a pas été qu'un moyen de couvrir des opinions personnelles de Vasubandhu.

Dans le chapitre VI est examiné le sens de Sautrāntika dans le *Samayabheda* (T.2031) qui fait état d'un groupe Sautrāntika-originel. Il n'est pas question en fait des Sautrāntika qui nous intéressent ici, mais de l'existence, antérieure à la *Mahāvibhāṣā*, d'une secte dénommée "Sūtrāntavāda" ou "Saṃkrāntivāda", ayant pour patriarche Uttara. C'est la secte "Sautrāntika", ayant Ānanda comme patriarche, et dont le slogan aurait été "adopter les Sūtra, mais pas les Śāstra", qui est étudiée ici tout en tenant compte que cette élaboration pseudo-historique est visiblement assez tardive.

En conclusion, l'histoire des Sautrāntika commence par les Dārṣṭān-



tika, etc. de la *Mahāvibhāṣā*, se poursuit avec Kumāralāta dans la I<sup>re</sup> moitié du IV<sup>e</sup> siècle, et se continue avec Śrīlāta, qui, au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, subit entre autres l'influence de Harivarman, auteur de la *Satyasiddhi*. C'est alors qu'apparaît le nom de Sautrāntika. A ces Sautrāntika revient la théorie de la réalité du présent et de la non-réalité du passé et du futur, qui divergeait de la thèse de la réalité des trois temps. On peut penser que c'est sur cette base que les adeptes de cette théorie donnèrent le nom de Sautrāntika à des propositions qui leur étaient propres.

## II<sup>e</sup> Partie

A l'aide du *Nyāyānusāra*, de l'*Abhidharmakośa* et de ses commentaires, et de quelques autres Śāstra, cette deuxième partie devrait éclairer la pensée de celui qui, dans le *Nyāyānusāra*, est appelé le Sthavira, c'est-à-dire Śrīlāta, le maître-théoricien des Sautrāntika.

Dans le chapitre I est exposée la théorie du Sthavira selon laquelle la "matière dérivée" (upādayarūpa) des tangibles (spraṣṭavya) n'est pas un dharma réel. Par exemple, au sujet des sensations qui s'excluent comme le froid et le chaud, le Sthavira s'écarte du système des dharma des Sarvāstivādin. Sa théorie réunit les positions de Dharmatrāta dans la *Mahāvibhāṣā* et de la *Satyasiddhi*.

Chapitre II. La théorie du Sthavira sur la vérité provisoire des agrégats (skandha) et des bases de la connaissance (āyatana) et sur la vérité absolue des éléments (dhātu) fut célèbre dès les temps anciens, mais son sens profond ne fut guère étudié. Cette théorie est, comme on le verra, profondément liée à la "théorie de la connaissance" du Sthavira. Celle-ci peut se résumer comme suit: au moment de connaître un objet matériel du monde extérieur, on attribue aux cinq connaissances (vijñāna) liées aux organes des sens la force d'appréhender en groupe les atomes qui sont la structure originelle de l'objet matériel. On peut dire que pour Śrīlāta, l'activité des cinq vijñāna sensibles est devenue progressivement plus importante qu'elle l'était pour les Sarvāstivādin.

Chapitre III. La sensation agréable (sukhavedanā), qui est le mental (caitasika) opposé à celui de la sensation douloureuse, est expliquée

par le Sthavira comme ne différant pas de la sensation douloureuse. Cette conception dérive de la destruction du système Sarvāstivādin des dharma, qui a été traitée dans le chapitre I. En outre, cette conception montre une similitude étonnante avec la *Satyasiddhi*. Dans cette perspective est étudié un document montrant la possibilité que Śrīlāta ait été disciple de Kumāralāta.

Dans le chapitre IV se poursuit la recherche sur la théorie de la connaissance du Sthavira. On voit que celui-ci ne reconnaît d'abord que la réalité de trois mentaux: sensation (vedanā), notion (saṃjñā), volition (cetanā). Il considère que les autres mentaux ne dépassent pas l'état de "particularité" manifeste du mental "cetanā". C'est de la manière suivante que peut se résumer sa théorie de la connaissance:

production du 1<sup>er</sup> instant (kṣaṇa): organe (indriya) et objet (viṣaya)

2<sup>e</sup> instant: connaissance (vijñāna)

3<sup>e</sup> instant: sensation (vedanā)

4<sup>e</sup> instant: notion (saṃjñā)

5<sup>e</sup> instant: volition (cetanā)

A partir des instants suivants, les autres mentaux se manifestent comme diverses particularités de cetanā.

En proclamant la thèse de la naissance en succession de la pensée et des mentaux, le Sthavira s'oppose à la thèse Sarvāstivādin de la relation spontanée entre pensée et mentaux (cittasamprayukta). Sa position a des similarités avec celle de Buddhadeva et des Dārṣṭantika dans la *Mahāvibhāṣā* et avec la *Satyasiddhi*. Cependant, vu la reconnaissance de la réalité de trois mentaux, on peut se demander si la position de Śrīlāta avait encore un lien étroit avec les Sarvāstivādin. Dans cette perspective, il est fait état de documents d'après lesquels la doctrine du Sthavira aurait été d'adopter les Sūtra mais pas les Śāstra (sūtra-pramāṇaka na śāstrapramāṇaka).

Chapitre V. Par contraste avec la théorie Sarvāstivādin selon laquelle le corps est toujours impur, le Sthavira, les Sautrāntika et les Dārṣṭantika proclament que le corps de l'Arhat est sans impureté (anāsrava). Cette théorie est mise en relation avec la thèse de la "purification de l'appui" (āśrayaparāvṛtti) de Vasubandhu et des Sautrāntika, exprimée dans le *Kośa*. On verra ici le rapport de cette thèse de l'āśrayaparāvṛtti

avec les thèses du “germe” (bīja) et du “changement particulier de la continuité” (saṃtatipariṇāmaviśeṣa) de Vasubandhu, et de l’élément d’accompagnement (隨界 anudhātu) du Sthavira. Ces thèses, en se basant sur l’affirmation de la réalité du présent et de la non-réalité du passé et du futur, s’opposent à l’affirmation Sarvāstivādin de la réalité des trois temps. En outre, l’anudhātu du Sthavira, groupant les six bases de la connaissance (5 āyatana corporels, 1 āyatana mental), produit les pensées bonnes ou mauvaises ordinaires, mais, en comportant l’acte (karman), il se transforme en momentanéité (parāmpara). De ce fait, comme l’anudhātu est en même temps corps fondamental groupant connaissance et mémoire, on perçoit la proximité de cette doctrine par rapport à celle de la “connaissance réceptacle” (ālayavijñāna) du Yogācāra.

On vérifie ensuite que Vasubandhu connaissait l’anudhātu du Sthavira, que sa propre thèse du bīja en a reçu l’influence et que l’anudhātu a donné forme à la thèse du saṃtatipariṇāmaviśeṣa. Par comparaison avec les Sarvāstivādin, le Sthavira était entré dans la considération de l’inter-relation entre corps et esprit. En outre, la thèse de l’anudhātu du Sthavira a de profondes relations avec son exposé de l’appréhension de l’objet matériel du monde extérieur, examiné dans le chapitre II, et avec sa thèse de la naissance en succession de la pensée et des mentaux, examinée dans le chapitre IV. On peut donc dégager de l’anudhātu, avec assez bien de précision, la théorie de la connaissance du Sthavira.

Chapitre VI. La théorie du Sthavira: “Tous les dharma sont du domaine (viśaya) de la connaissance mentale (manovijñāna),” tout en critiquant l’imperfection du système des dix-huit éléments (dhātu) Sarvāstivādin, met l’emphase sur la théorie selon laquelle tout l’objet (viśaya) des six connaissances (vijñāna) est dharma du passé. Cette théorie nie donc la thèse Sarvāstivādin de la réalité des dharma dans les trois temps.

Chapitre VII. En examinant la réfutation par le Sthavira, par Vasubandhu et par la *Satyasiddhi*, de la thèse Sarvāstivādin de la réalité des dharma dans les trois temps, on constate d’abord que ces trois critiques se ressemblent beaucoup. On remarque aussi que le

Sthavira a adopté sa thèse de l'élément d'accompagnement (随界 arnu-dhātu) comme axe central de sa réfutation.

Chapitres VIII et IX. Les dharma non-conditionnés (asaṃskṛta) et les dharma non-associés à la pensée (cittaviprayuktasaṃskāra) sont des doctrines particulières issues de la thèse Sarvāstivādin de la réalité des dharma dans les trois temps. Leur réfutation par le Sthavira diffère à peine des théories de Vasubandhu et de la *Satyasiddhi*. En fait chacune de ces réfutations a été profondément influencée par les thèses Dārṣāntika de la *Mahāvibhāṣā*.

Chapitre X. La négation par le Sthavira de la cause simultanée (俱生因 saha-jāta-hetu) est en dépendance étroite de sa théorie de la connaissance. En définitive, c'est le fondement de sa négation de la thèse Sarvāstivādin de la réalité des dharma dans les trois temps. Cette négation est très proche de la *Satyasiddhi*, mais n'apparaît pas dans des traités d'Abhidharma antérieurs à la *Satyasiddhi*. Il doit donc s'agir d'une pensée nouvelle dont la formulation ne remonte pas à une époque antérieure au Sthavira.

Chapitre XI. La thèse du Sthavira sur la production en dépendance (pratityasamutpāda) est en fait constituée à partir de sa négation de la cause et de l'effet simultané (同時因果). Nous examinons aussi sa théorie du jugement inexact (ayoniśo-manaskāra 非理作意) qui est une thèse développée de manière originale par le Sthavira.

Chapitre XII. Examen d'un exemple de théorie pour laquelle le *Nyāyānusāra* ne se réfère pas au nom du Sthavira, mais que les commentaires du *Kośa* mentionnent comme théorie de Śrīlāta. Sont exposés ensuite des documents montrant que la théorie de Śrīlāta sur l'appartenance au monde du formel (rūpadhātvāpta, rūpadhātupratīsaṃyukta 色界繫) est proche d'une thèse Yogācāra.

Dans cette II<sup>e</sup> partie, les chapitres I, II, III, IV, VI, XI, XII traitent de théories que les commentaires du *Kośa* font remonter à Śrīlāta. Ce qui n'est pas le cas des théories exposées dans les autres chapitres. Néanmoins, comme le contenu des théories embrassées dans l'ensemble des chapitres forme un enchaînement presque cohérent, on peut supposer, en se basant seulement sur les commentaires, que le Sthavira du *Nyāyānusāra* et Śrīlāta ne sont qu'un seul et même auteur.

## Conclusion

1. Le Sthavira, contredisant la définition des dharma des Sarvāstivādin, considère quelques dharma comme relativité mutuelle (Chap. I, III), et niant tous les dharma dont l'existence est rendue indispensable par la thèse Sarvāstivādin de la réalité des dharma dans les trois temps (Chap. VIII, IX), s'oriente finalement vers une diminution du nombre des dharma réels par rapport au nombre proposé par le système Sarvāstivādin.

2. Le Sthavira nie la thèse Sarvāstivādin de la réalité des trois temps et proclame la thèse de la réalité du présent et de l'irréalité du passé et du futur, ce qui signifie la réalité exclusive du dharma de l'unique instant (kṣaṇa) présent (Chap. VII). S'opposant à la thèse de la relation spontanée entre pensée et mentaux, le Sthavira avance la théorie de la naissance en succession de la pensée et des mentaux. Ce qui consiste en naissance d'organe (indriya) et d'objet (viṣaya) au premier instant. Parce que la connaissance (vijñāna) naît au 2<sup>e</sup> instant, l'objet (viṣaya) de la connaissance tombe entièrement dans le passé et n'existe pas. C'est donc une négation du fondement de la thèse Sarvāstivādin de la réalité des trois temps (Chap. IV, VI). C'est aussi une réfutation de la thèse Sarvāstivādin de la simultanéité de la cause et de l'effet (俱生因, 同時因果), c'est-à-dire de la simultanéité de la cause: indriya et viṣaya et de l'effet: vijñāna (Chap. II, X). Quant à la production en dépendance, nous avons aussi essayé de l'expliquer à partir de la réfutation de cette thèse Sarvāstivādin de la cause et de l'effet simultanés (Chap. XI).

3. Dans la structure de la connaissance basée sur la thèse du Sthavira: "réalité du présent, irréalité du passé et du futur," la théorie de l'existence de l'élément d'accompagnement (隨界 anudhātu) est proche de l'ālayavijñāna des Yogācāra (Chap. V). En outre, une autre théorie du Sthavira comporte encore des similitudes avec l'école Yogācāra (Chap. XII).

On ajoutera encore les deux considérations suivantes.

4. Parce que le Sthavira (Śrīlāta) est la première personne que des documents présentent comme ayant professé l'adoption des Sūtra mais

non des Śāstra, peut-être est-il le fondateur du groupe Sautrāntika. Cependant, dans le *Kośa*, son disciple Vasubandhu s'affirme souvent différent de lui (Chap. I, III, IV, X, XI). Par contre, Vasubandhu dissimule sous le nom des Sautrāntika des opinions qu'il approuve lui-même et qui comprennent des théories du Sthavira.

5. Dans ses théories et dans l'expression de sa pensée, le Sthavira présente souvent d'extrêmes ressemblances avec le contenu de la *Satyasiddhi*.

Śrīlāta, qu'on peut supposer avoir vécu dans la 1<sup>re</sup> moitié du IV<sup>e</sup> siècle après J.-C., aurait reçu l'influence des Dārṣṭāntika, de Buddhadeva et de Dharmatrāta, tous trois connus par la *Mahāvibhāṣā*, de Kumāralāta et de Harivarman, auteur de la *Satyasiddhi*. Il aurait développé leurs enseignements et créé le terme de "Sautrāntika." Par sa propre réflexion, 1) il a esquissé une transformation relativiste des dharma réels des Sarvāstivādin et nié l'existence de plusieurs de ces dharma. 2) En outre, il a, pensons-nous, concentré presque toutes ses théories dans la négation du fondement de la thèse Sarvāstivādin de la réalité des trois temps en réfutant ce que les Sarvāstivādin ont appelé la "cause et l'effet simultanés" sur la simultanéité organe-objet-connaissance (indriya-viṣaya-vijñāna).

# 索引

## 和漢語

### あ

- 愛 330, 336
- 惡業 81
- アショーカ王 94
- アーナンダ 102
- 阿毘達磨甘露味論 27
- 阿毘達磨論師 190
- アビダルマ・ディーパ 156, 313
- 阿毘曇人 104
- 阿毘曇甘露味論 275
- 阿毘曇心論經 47
- 阿毘曇毘婆沙論 20
- 阿綸闍 7
- 阿羅漢果 78
- 阿羅漢の不退 345
- 阿頼耶識 258
- 安慧 63
- 意惡業 81
- 意業 81
- 意根 272
- 意思食 76
- 異熟因 253, 261, 286
- 異熟果 253
- 異生性 75
- 一実の極微 174
- 一味蘊 97, 111
- 一切法 276
- 異部宗輪論 93, 232
- 異部宗輪論述記発願 97
- 意欲 243
- 因果 290
- 因果の異相 316
- 因縁生 252
- 有 288
- ヴァイシュエシカ学派 179
- ヴァスミトラ 333
- 有為相 118, 304
- 宇井伯寿 63
- 有学・無学法 233
- 有境 272
- 有根 260
- 有尋有伺地 208
- 有対偈 47
- 嘔怛羅契經 114
- ウッタラ 102
- 鬱多羅 107
- 優波扇多 231
- 馬と牛 71
- 有漏 229, 230
- 有漏・無漏 228
- 慧 202
- 壞苦性 184
- 依処 329

依身 233  
 慧立 10  
 縁 300  
 円暉 12  
 縁起の語義解釈 318  
 大麦の粉 150  
 飲光部 94, 104  
 遠統縁起 26

## か

我 110  
 界 256  
 開元釈教録 6  
 開導依 277  
 学地 208  
 学処 77  
 覺天 48, 166, 199  
 過去 285  
 過去の色 285  
 迦湿弥羅国の諸師 29  
 迦多衍尼子 18, 94, 114  
 渴 165  
 カニシュカ王 46, 95  
 金持と貧者 71  
 訶梨跋暮 67  
 訶梨跋摩 192  
 訶梨跋摩伝序 42  
 観所縁縁論 178  
 飢 165  
 窺基 38, 96  
 吉蔵 42  
 軌範師 61  
 境 207, 271, 285  
 行 281  
 輕安 329, 334  
 境界有対法 47  
 慶喜 107

慶吉祥 16  
 行苦性 184  
 教唆者 249  
 形色 77, 157  
 經主 75, 82, 243, 268  
 教証 285  
 輕性 152  
 經説者 144  
 脇尊者 48  
 經部 114  
 經部師 115  
 經部毘婆沙 53  
 經量部 74, 89, 211, 255  
 經量部の形態 86  
 經量部の祖師 83, 87, 89  
 經量部の歴史 93  
 經を量とし論を量としない 19, 87, 92, 105  
 苦 184  
 旧阿毘達磨者 114  
 苦因論者 88  
 俱有因 309  
 空界 298  
 空間概念 297  
 苦苦性 184  
 草 150  
 俱舍雹論 9  
 俱舍論 32, 74  
 俱舍論煩疏 12  
 俱生因 309  
 俱生縁 323  
 旧随界 250, 292  
 果物と器 71  
 鳩摩羅什 62  
 矩摩邏多 43  
 鳩摩羅多 96  
 鳩摩邏多 43, 192



拘摩羅陀 44  
 クマーララータ 37, 58, 120, 183  
 究摩羅羅陀 46  
 熏習 251  
 外 274  
 化地部 71, 94, 286  
 計度分別 177  
 結果 325  
 堅 150  
 原因 325  
 現在 281  
 現在有体・過去無体 286  
 幻事 293  
 顯色 157  
 眼識相応の慧見説 23  
 顯宗論 6  
 玄奘 101  
 賢聖法 73  
 賢聖品 58  
 彦棕 10  
 健達縛城 293  
 健達縛城と旋火輪 71  
 健駄羅国の諸論師 29  
 現喩 73  
 見漏 229  
 香 331  
 業 286  
 後有 243  
 光三摩耶論 9  
 功能 251  
 江陵玄暢 42  
 古経部師 267  
 虚空 297  
 虚空界 298  
 虚空無為 281  
 極微の和合 218  
 極微の和集 218

極微の和集と和合 173  
 五事毘婆沙論 19, 23, 191, 340  
 五取蘊 229  
 滑性 152, 333  
 悟入 11  
 此れあるがゆえに彼あり 310  
 衣とそれを入れる箱 71  
 根 207, 271  
 根見説 23  
 近事 29  
 近住律儀 27  
 根辺蘊 111  
 根品 148  
 根本蘊 111  
 根本説一切有部毘奈耶雜事 106

## さ

作意 202  
 細意識 97  
 西方師 19, 57  
 桜部建 86  
 作者 319  
 坐禅三昧経 46  
 薩婆多部記目錄序 41  
 さまよえる経量部 86  
 作用蘊 111  
 サルヴァダルシャナ・サングラハ 218  
 三科の仮実問題 173  
 三事和合 285  
 三世実有 284, 309  
 三世両重の因果 315  
 三摩地 202  
 三漏 30  
 三論玄義 42  
 使 266  
 思 77, 82, 205, 248, 250  
 地 208

塩 150  
 識 207, 271, 285  
 色界繫 328  
 識見説 23  
 色身 237  
 色心互熏説 97, 258, 260  
 至元法宝勘同総録 16  
 事極微 156  
 四食 76  
 使者 249  
 四種縁起 27  
 自性分別 176  
 四大教法 106  
 四大種の共存 160  
 七識住 76  
 室利羅多 52  
 室利邏多 52  
 持法者 121  
 四瀑流 31  
 自門人 257  
 四軌 31  
 邪見 81  
 舍利弗 214  
 舍利弗阿毘曇論 337  
 舍利弗問經 103  
 寿 218  
 受 207, 281  
 湿 150  
 住 305  
 集異門足論 297  
 十業道 83  
 種子 97, 112, 246, 251  
 種子性 259  
 重性 152  
 洪性 152  
 十大地法 202, 207  
 十二縁起 76, 314

十二縁起の解釈 315  
 十二処 272  
 十八部論 103  
 誦經者 121  
 衆賢 12, 15, 58  
 聚極微 156  
 誦持修多羅者 20, 114  
 修多羅論 20, 103  
 修多蘭婆提耶 103  
 修多蘭多婆提耶 20, 103  
 出三蔵記集 41  
 修妬路句 103  
 シュリーラータ 52, 58, 120, 161, 183  
 順現法受 81  
 順後次受 81  
 順次生受 81  
 順正理論 90  
 生 305  
 声 305  
 世友 48  
 定 329  
 生起 300, 320  
 勝義有 156  
 勝義補特伽羅 111  
 勝解 202  
 障礙有対法 47  
 定業 81  
 上座 53, 275  
 上座の認識論 198  
 上座部 86, 94  
 成実論 42, 92, 166, 313  
 聖者 237  
 生種 299  
 勝淨の身 263  
 小乗仏教概論 97  
 生靜慮 332  
 定靜慮 332

世友問論 97  
 小相違 214  
 成唯識論述記 38, 40, 96  
 所依 176, 233, 234, 242, 243, 271  
 所緣 176, 210, 285, 332  
 所緣有对法 47  
 所緣緣 258, 275  
 所使 266  
 所思 210  
 所識 210  
 所受 210  
 所想 210  
 諸漏已尽 229  
 持律者 121  
 身 260  
 瞋 81  
 心輕安 334  
 身輕安 334  
 新薩婆多 179  
 心所 82  
 心・心所次第生起説 89  
 心・心所相応説 198  
 心相続 248, 264  
 身体 331  
 神泰 41  
 尽智 233  
 陳那 63  
 心の堪任性 334  
 身の堪任性 334  
 心不相応行 303  
 随過 252  
 随界 66, 88, 250, 251, 258, 278, 279, 292  
 随界の識 279  
 随実論 9  
 随生 266  
 推尋 290  
 随増 231, 266

随眠 78, 299, 345  
 随眠品 88  
 数息観 35  
 世 296  
 世間の現喩 73  
 世親 58  
 施設論 48  
 世俗有 156  
 世俗智 235  
 世俗法 74  
 世第一法 113  
 舌 332  
 説一切有部 86  
 説因部 104  
 説經部 20, 103  
 接触 331  
 説転部 103  
 刹那縁起 26  
 旋火輪 293  
 善歳部 104  
 善地 208  
 前生縁 323  
 先代軌範師 248, 260, 261, 340  
 先代の経量部 261  
 前滅の義 277  
 想 281  
 雜阿毘曇心論 98  
 僧伽 233  
 僧伽絛陀羅 9  
 僧伽蘭多 103  
 僧賈 15  
 宋高僧伝 12  
 相似相続沙門 115  
 増上 25  
 増長 231, 251, 266  
 雜心論 191  
 相続 242, 248, 249, 305

相続転変差別 112, 256, 288  
 相続の特殊な変化 78, 88, 254, 256, 293  
 雑乱 54, 237  
 触 83, 207, 328, 332  
 塞建地羅 11  
 続高僧伝 6  
 触処 148  
 尊者矩摩邏多 234  
 尊婆須蜜菩薩所集論

## た

大拘絺羅 214  
 第三識住 76  
 対治 237, 243  
 大慈恩寺三蔵法師 6  
 大衆部 72, 232, 286  
 胎生学的解釈 315  
 大荘厳経論 46  
 大善地法 213, 334  
 大唐故三蔵玄奘法師行状 6  
 大唐内典録 6  
 大徳 18, 22, 48, 223, 257, 298  
 大徳シュリーラータ 333  
 提婆 14  
 大毘婆沙論 70  
 対法者 322  
 大煩惱地法 213  
 大名経 29  
 達摩沙門 42  
 旅の商人と狭い道路 91  
 段食 332  
 智 289, 291  
 択 299  
 択減 297  
 択減無為 281  
 超日王 67  
 重複 324

痛 201  
 纏 78  
 天愛 247  
 転依 241, 262  
 転依説の先駆思想 244  
 動 150  
 同時因果 219  
 東方 57  
 等無間縁 76, 256  
 道理 90  
 得 82, 242, 304  
 徳光論師 9  
 犢子部 71, 234  
 特殊な相続 88  
 特殊な触 329  
 得尽諸漏 229  
 ド・ラ・ヴァレー・プサン 55  
 食 81  
 曇摩掘部 117  
 曇摩多羅 22, 298  
 食欲 331

## な

内 274  
 内外門 274  
 ナーランダー大学 101  
 縄と蛇と杓 71  
 暖 218  
 煖 150  
 南海寄帰内法伝 15  
 男根 329  
 南条目録 16  
 入阿毘達磨論 18  
 入大乘論 108  
 念 201, 202  
 能作因 252

は

破我品 84, 88, 255  
 婆沙須拔陀羅 7  
 婆沙の異説 340  
 婆秀槃頭 67  
 婆修羅多 8  
 婆藪槃豆 8  
 婆藪槃豆法師伝 7  
 八事俱生 155  
 八齋戒 27  
 撥無染者 186  
 花と剣 71  
 婆羅秩底也 8  
 鉢刺底 323  
 針 150  
 ハリヴァルマン 58, 120  
 鼻 332  
 非有 288  
 非学非無学地 208  
 干瀉龍祥 66  
 美女を裸にする 71  
 非世 281  
 非摂減 297  
 非摂減無為 281  
 毘柯羅摩阿秩多 8  
 非得 304  
 人と家 71  
 毘婆沙師 72, 260, 286  
 毘婆闍婆提 117  
 譬喩師 256  
 譬喩者 68, 247, 293, 298, 313  
 譬喩のニュアンス 73  
 譬喩部師 75  
 非理作意 325  
 毘梨沙迦那 8  
 比量 258

頻闍訶婆娑 8  
 瓶と衣 71  
 不苦不楽 184  
 普光 11, 41  
 扶根 329  
 不失 251  
 部執異論 103  
 不住のもの 324  
 プシュルスキ 69, 98  
 不定 281  
 不定受業 81  
 不善地 208  
 仏陀観 233  
 仏陀提婆 22, 223, 298  
 仏陀蜜多羅 8  
 プトン 12  
 不放逸 230  
 付法藏因縁伝 42  
 不律儀 27, 77  
 分位 315  
 分位縁起 26  
 分別論者 115  
 文法学者 319  
 法 175  
 法蘊足論 297, 326  
 法境 281  
 法救 166, 191, 231, 257  
 法沙門 117  
 法藏部 71  
 防非止惡 236  
 法宝 11, 41  
 法密部 115  
 法門 108  
 法界 281  
 法性 248  
 発智論 94, 113  
 瀑流 30

煩惱 78, 229, 327

## ま

マトゥラー獅子柱頭銘文 95

摩訶羅他 8

味 331

宮本正尊 98

明 239

妙音 23, 48

名・句・文身 304, 305

名色 246, 248, 253, 256, 259

未来 285, 286

未来の色 285

無為法 75, 297

無学地 208

無記地 208

無間 214

無間業 234

無色界 76

無常滅 299

無所縁の識 293, 294

無心定 260

無尋無伺地 208

無尋唯伺地 208

無想定 260

無表 77

無表色 27, 281

無明 239, 327

無明漏 229

無漏 230

無漏の色 236

滅 305, 325

滅尽定 260

馬鳴 46

望月仏教大辞典 100

文殊師利問經 103

## や

軛 30

唯識二十論 177

瑜伽行者 236

瑜伽行派 237, 334

瑜伽師地論 340

指と拳 71

喩鬘論 40

夢 293

夢の中で飽食する 71

幼日王 67

欲 202

欲漏 229

## ら

楽 184

楽受 183

羅睺羅 14

ラモット 86

理証 285

理長為宗 190

冷 165

連縛縁起 26

漏 229

鹿愛 293

六処 253, 259

六界 199

論 234

論師シュリーラータ 333

## わ

和合 323

和合見説 23

ワルドシュミット 106

梵・パ・蔵語

**a**

akarmasvabhāva 81  
 akālopayukta 185  
 akuśalā bhūmi 208  
 atita 285  
 atyupayukta 185  
 aduḥkhāsukha 184  
 adravya 22  
 adhimukti 202  
 adhiṣṭhāna 329  
 adhyātmika 274  
 adhvan 296  
 anadhvan 281  
 anantaram 254  
 anavasthāyin 324  
 anāgata 285  
 anādṛtya 335  
 anāvaraṇa 297  
 anāsrava 230  
 aniyata 281  
 aniyatavedaniyakarman 81  
 anugama 35  
 anutpāda 299  
 anudoṣa 252  
 anudhātu 251  
 anubhūta 287  
 anumāna 258  
 anuśaya 78, 266, 299  
 anuśete 266  
 anuśerate 231  
 anyonya 252  
 anyonyabījaka 261

aparaparyāyavedaniya 81  
 appamāda 230  
 apratisaṃkhyānirodha 297  
 apratyakṣa 218, 313  
 abijibhūte āsraye kleśānām 245  
 abhāva 288  
 abhidhyā 81  
 abhinirūpaṇāvikalpa 177  
 abhisamdhī 28, 77  
 abhyupagama 79  
 ayoniśo-manaskāra 325  
 artha 207  
 alāta-cakra 293  
 avijjāsava 229  
 avijñapti 77  
 avitarkā vicāramātrā bhūmi 208  
 avitarkā 'vicārā bhūmi 208  
 avidyā 239  
 avyavasthāna 185  
 avyākṛtā bhūmi 208  
 āśaikṣadharmā 233  
 āśaikṣī bhūmi 208  
 Āśvaghōṣa 46  
 asaṃvara 27, 77  
 asaṃsrṣṭa 209  
 asaṃskṛtadharmā 297  
 asaṃjñīsamāpatti 260  
 asādhāraṇakāraṇatva 25  
 asmin satīdam bhavati 310

**ā**

ākāśa 297  
 ākāśadhātu 298

Ācārya 335  
 Ācārya Śrīlāta 210, 333  
 ātman 110  
 ātmabhāva 233, 331  
 ātmabhāvaparīkṣaṇa 25  
 ātmabhāvaśobhā 25  
 ātmavādapratīṣedha 88, 255  
 ādhipatya 25  
 Ānanda 102  
 āpta 328  
 Ābhīdhārmika 88, 104, 322  
 āyati 286  
 āyus 218  
 ārya 237  
 Āryadeva 14  
 ālambana 176, 210, 271, 285, 332  
 ālambanapratyaya 258  
 āvasthika 26, 315  
 āśaya 243  
 āśraya 158, 176, 233, 234, 242, 243, 271  
 āśrayaparāvṛtti 244  
 āśrayaparivṛtti 244, 262  
 āśrita 152  
 āsava 229  
 āsavānaṃ khaya 229  
 āsyaṃ vyādāya śete 320  
 āsrava 229  
 āhāra 76

# **i**

indriya 207, 271  
 iha 329

# **u**

Uttara 102  
 uttarottara 252  
 utpadyate 220

utpāda 116, 300, 305, 320  
 upajāyate 266  
 upapattidhyāna 332  
 upapadyavedaniya 81  
 upalakṣaṇā 35  
 upavāsasaṃvara 27  
 Upaśānta 231  
 upādāyarūpāṇi 149  
 upāsaka 29  
 uṣṇa 150, 185

# **ū**

ūṣman 218

# **e**

ekadravyaparamāṇu 174

# **o**

ogha 30

# **au**

auṣṇya 151

# **ka**

kaṭhina 150  
 karkaśatva 152  
 kartṛ 319  
 karman 151, 286  
 karmaṣaṭha 83  
 Kalpanāmaṇḍitikā 40, 46, 69  
 Kalpanālaṃkāṛtikā 69  
 Kātyāyanaiputra 18, 94, 114  
 kāmāsava 229  
 kāya 260  
 kāyakarmaṇyatā 334  
 kāyendriya 149  
 kāraṇa 325



kāraṇahetu 252  
 kārya 325  
 Kāśyapīya 104  
 kila 17  
 kutsitatvāt karmaṇaḥ 28  
 Kumāralāta 37, 96, 234  
 kuśalā bhūmi 208  
 ktvā 319  
 kleśa 78, 229, 327  
 kṣaṇaniyama 218  
 kṣaṇika 26  
 kṣayajñāna 233  
 skye bar ḥgyur ba 267

### kha

Kharbanda 37  
 khīṇāsava 229

### ga

gaṇanā 35  
 gati 84, 319  
 gandha 331  
 gandharva-nagara 293  
 gurutva 152  
 rgyas par ḥgyur ba 267

### gha

Ghoṣaka 23, 48  
 ghrāṇa 150, 332

### ca

cakṣus 150  
 catvāri mahābhūtāni 149  
 citta 198  
 cittakarmaṇyatā 334  
 cittaprasava 250  
 cittābhisamkāra 205

cetanā 77, 82, 250  
 cetanākāya 205  
 cetanārthāntarabhūta 81  
 cetayate 209  
 cetas 198  
 caitasika 82, 198  
 caitta 198

### cha

chanda 202  
 chos mchog 107

### ja

janman 299  
 jāta 306  
 jīhvā 150, 332  
 jirṇa 306

### ta

Takṣaśilā 38  
 Tattvasaṃgraha 15  
 tattvārthā 16  
 Tāranātha 103  
 Tukhāra 266  
 tūli 150  
 tṛṭiyakṣaṇa 207  
 tṛṣṇā 330, 336  
 trisāraṇagamana 29

### da

Dārṣṭāntika 68, 298, 313  
 diṭṭhāsava 229  
 dipaṃ prāpya tamo gatam 320  
 Dipavaṃsa 94, 103  
 duḥkha 184  
 duḥkhatva 186  
 duḥkhaduḥkhatā 184

duḥkḥavikalpa 185  
 Duḥkḥahetuvādin 188  
 duḥkḥākāra 184  
 duścārita 81  
 dṛṣṭadharmavedaniya 81  
 dṛṣṭānta 69, 73  
 Dṛṣṭānta-paṅkti 40  
 drava 150  
 dravya 152  
 dravyato 'sti 157  
 dravyaparamāṇu 156  
 don dam par gaṇ zag 111  
 mdo sde pa 20, 103  
 mdo sde smra baḥi sde 103  
 mdo byed pa 268  
 ḥdus pa 179  
 ḥdus pa rnam pa 179

### **dha**

dharmā 175  
 dharmatā 248  
 Dharmatrāta 22, 166, 191, 231, 257, 298  
 dharma-dhara 121  
 dharmaparyāya 108  
 Dharmottara 107  
 dhātu 151, 256, 259, 319  
 dhṛti 151

### **na**

naṣṭa 306  
 nānākaraṇa 215  
 nāmarūpa 246, 253, 256, 259  
 niyatakarman 81  
 niyama 149, 207  
 nirūpaṇāvikalpa 177  
 nirodhasamāpatti 260  
 nirmala 244

naivaśaikṣināśaikṣī bhūmi 208  
 nyāya 78, 90  
 Nyāyānusāra 16, 90

### **pa**

pakti 151  
 pañcupādānakkhandhā 230  
 pañcaśīla 29  
 parampara 252  
 paramāṇu 149  
 paramāṇusaṃcayavāda 180  
 paramāṇusaṃcita 152  
 paramārtha-sat 156  
 paraspāra 252  
 parāvṛtta 242  
 pariṇāma 246, 249  
 pariṇāmaviśeṣa 248  
 paribhāvita 261  
 pariśuddhi 35  
 parihāṇi 78  
 parihārya 208  
 paryavasthāna 78  
 paryāyatas 186  
 paryāyeṇa 208  
 pāṭhaprasaṅgena 208  
 pāna 185  
 pārāṇparyeṇa 254, 309  
 Pārśva 48  
 Pāścātya 19  
 punarbhava 243  
 puruṣapudgala 199  
 Pūrva-sautrāntika 261  
 Pūrvācārya 97, 248, 260 336, 340  
 pṛthagjanatva 75  
 prajñā 202  
 prajñāviśeṣa 299  
 prati 323

pratighāta 48  
 pratipakṣa 243  
 pratisaṃyukta 328  
 pratisaṃkhyā 299  
 pratisaṃkhyāna 299  
 pratisaṃkhyānirodha 297  
 pratihanyate 48  
 pratītya 220  
 pratītyasamutpāda 220  
 pratyaya 151, 259, 300  
 prabuddha 78  
 pravāha 116, 305  
 prasupta 78  
 prasarabdhī 329, 334  
 prākaraṣika 26  
 prātimokṣa 77  
 prādurbhāva 319  
 prāpti 82, 242, 319  
 prāpya 220, 319

### pha

phassa 205  
 ḥphel ḥgyur ba 267  
 ḥpho ba 110  
 ḥpho bar smra baḥi sde 103

### ba

Bālāditya 8, 67  
 bāhya 237, 274  
 bāhyārthapratyakṣatva 218  
 bāhyārthānumeyatva 218  
 bīja 97, 112, 246, 269  
 bījatas 151, 251  
 bījabhāva 247, 259, 269  
 buddhakaraka 233  
 Buddhadeva 22, 48, 166, 199, 230, 298  
 buddhi 287

bla ma 107

### bha

Bhadanta 18, 22, 48, 223, 230, 257, 298  
 Bhadanta Śrīlāta 210, 327, 333  
 bhavāsava 229  
 Bhavya 103  
 bhāva 288  
 bhāvita 248  
 bhidyate 207  
 bhūmi 208  
 bhojana 185

### ma

manaḥsaṃcetanāhāra 76  
 manaskarman 81  
 manaskāra 202  
 manoduścarita 81  
 Mahākōṭṭhita 214  
 mahāpadesa 106  
 Mahāparinibbāna-suttanta 106  
 mahābhūmikārtha 208  
 Mahāvamsa 94, 103  
 Mahāsāṃghika 232, 286  
 Mahīśāsaka 286  
 māyā 293  
 mithas 309  
 mithyādr̥ṣṭi 81  
 mṛgatṛṣṇā 293  
 maitri 209

### ya

yathāsaṃbhavam 208  
 yuktitas 285  
 yoga 30  
 Yogācāra 236, 334

**ra**

rasa 331  
 rāga 331  
 rāśi 174  
 Rāhulabhadra 14  
 rūpa 237  
 rūpakāya 233  
 rūpasamghāta 149, 154  
 rūpin 149

**la**

lakṣaṇānusāriṇī 16  
 laghutva 152  
 lavaṇa 150  
 laukika-agradharma 113

**va**

varṇa 157  
 varṇayanti 331  
 vartamāna 281  
 vardhante 231  
 Vasumitra 48, 230, 333  
 Vātsīputriya 234  
 Vikramāditya 8, 67  
 vijānāti 209, 215  
 vijñāna 207, 271, 285  
 vijñānasthiti 76  
 viññāṇa 215  
 vidyā 239  
 vinaya-dhara 121  
 vināśa 325  
 vinibbhujitvā 215  
 viniścaya 335  
 Vinītadeva 179  
 vipariṇāmaduḥkhatā 184  
 vipākahetu 261, 286

vivarta 35  
 vividhā dhātavaḥ 251  
 viśeṣa 249  
 viśamaparivarjana 25  
 viśaya 271, 285  
 viśayin 272  
 viśamsatṭha 215  
 vīpsā 324  
 vedanā 163, 207, 215  
 vedayate 209  
 vedita 185  
 vedeti 215  
 vaikalya 300  
 Vaibhāṣika 260, 286  
 vyaya 116, 305  
 vyāpāda 81  
 vyūhana 151

**śa**

śabda 305  
 Śābdikiya 319  
 śāstra 208, 234  
 śāstrapramāṇaka 208, 211  
 śāstraprāmāṇika 211  
 śīta 185  
 śuddha 244  
 śaikṣāśaikṣadharma 233  
 śaikṣī bhūmi 208  
 śaitya 151  
 Śrīlāta 52  
 śruti 69  
 śrotra 150  
 ślakṣṇatva 152, 333

**ṣa**

ṣaḍāyatana 259  
 ṣaḍdhātu 199

**sa**

saṃvṛti-sat 156  
 saṃsaṭṭha 215  
 saṃsṛṣṭa 209  
 saṃskāraduḥkhatā 184  
 saṃsthāna 152, 157  
 saṃsthānarūpa 77  
 saktu 150  
 saṃkara 54, 237  
 saṃkramate 110  
 Saṃkrāntivāda 103  
 saṃkrāmati 110  
 saṃgraha 151  
 saṃgha 233  
 saṃghāta 180  
 saṃghātaparamāṇu 156  
 saṃghātākāra 180  
 saṃcarati 110  
 saṃcita 180  
 saṃcitākāra 180  
 sañjānāti 215  
 saññā 215  
 Satyānusāra 17  
 saṃtati 242, 244, 248, 249  
 saṃtati-pariṇāma 262  
 saṃtatipariṇāma viśeṣa 78, 88, 112, 254,  
 255, 288  
 saṃtāna 242  
 saṃtānaviśeṣa 88, 288  
 saṃnipāta 207  
 samanantare 'pi 209  
 samanūserate 231  
 Samayapradīpikā 17  
 samartha 246, 259  
 samādhī 202  
 samāpatti 329

samāpattidhyāna 332  
 samutpāda 220  
 samudayākāra 184  
 samudiraṇa 150  
 samudbhava 220, 319  
 saṃprajānīte 209  
 saṃpradhārya 209  
 Sarvadarśanasamgraha 218  
 savitarkā savicārā bhūmi 208  
 sasamprayoga 25, 276  
 saha 209  
 sahaḡata 209  
 sahaḡāta 208, 213  
 sahabhūhetu 219  
 sāmbandhika 26  
 Sāriputta 214  
 sāsrava 230  
 sāhabhāvya 218  
 sukha 184  
 sukhatva 186  
 Sukhāpavādin 186  
 sutāntika 121  
 sutātika 121  
 sutātikini 121  
 Suvarṣaka 104  
 sūci 150  
 sūtātikini 121  
 Sūtrakāra 243, 268  
 sūtratas 285  
 sūtrapraṭiśaraṇa 208  
 sūtrapramāṇaka 208, 211, 226  
 sūtraprāmāṇika 211, 226  
 Sūtravāda 20  
 sūtrānta 69  
 Sūtrāntavāda 20  
 sūtrāntika 121  
 sendriya 149, 260

Sautrāntika 89, 211  
 Sthavira 53, 275  
 sthāpanā 35  
 sthita 306  
 sthiti 116, 305  
 sthityanyathātva 116, 305  
 snātvā bhuñkte 319  
 sparśa 83, 207, 331  
 sparśasahajāta 208  
 spraṣṭavya 328, 332  
 spraṣṭavyaviśeṣa 329

sphuṭārthā 16  
 smṛti 69, 202  
 smṛtisambodhyaṅga 209  
 svajāti 153  
 svabhāvavikalpa 176  
 svarūpatas 151, 251  
 slob dpon chos mchog 20

## ha

hetupratyayatā 252  
 Hetuvāda 104

## 著者略歴

昭和14年 東京に生まれる  
昭和38年 東京大学文学部印度哲学梵文学科卒  
昭和46年 ルーヴァン・カトリック大学東洋学科卒  
昭和62年 文学博士  
現 在 二松学舎大学教授  
主論文 「経部師シュリーラータ (一) (二) (三)」  
「自性と自相——三世実有説の展開——」  
「大智度論の世界」「アビダルマ仏教の形成」他  
現住所 〒278 千葉県野田市清水914

## 経量部の研究

定価 11000円

著者 © <sup>かとうじゅんしょう</sup>加藤純章

平成元年2月20日 第1刷発行

発行者 神 田 明

印刷所 育英印刷株式会社

組版所 平和堂印刷株式会社

発行所 株式会社 春 秋 社

〒101 東京都千代田区外神田2-18-6 電話(255)9611 振替東京8-24861

ISBN 4-393-11146-X

製本所 株式会社小林共文堂